

Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv

WSZYSCY POD JEDNYM CHRYSTUSEM

TEOLOGIA W DIALOGU 1

Redaktorzy
Wacław Hryniewicz OMI
Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv

RW KUL

Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv

WSZYSCY POD JEDNYM CHRYSTUSEM

Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański
Część 1: lata 1965-1981

REDAKCJA WYDAWNICTW KUL · LUBLIN 1985

Projekt okładki i stron tytułowych
Krzysztof Kurzątkowski

Opracowanie redakcyjne
Jadwiga Mazur

Korekta
Teresa Kozera
Izabela Caban



ISBN 83-00-00310-X

REDAKCJA WYDAWNICTW
KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, tel. 302-29

Nakład 2500+25 egz. Ark. wyd. 18,5. Ark. druk. 15. Papier offset. kl. III, 80 g, B1.
Do fotoskładu oddano w lutym 1982 r. Powielanie ukończono w lutym 1985 r.
Zam. 3/82 R-2 Cena zł 250,–

ZAKŁAD MAŁEJ POLIGRAFII KUL

Wykaz skrótów

Akra	– Dokument Komisji „Wiara i Ustrój” pt. *Eucharystia* z Akry (1974 r.). Tekst polski: *Eucharystia* (tł. K. Doroszewski). ŻM 31:1981 nr 1, s. 87-91.
BE	– „Biuletyn Ekumeniczny”
Beg	– *Begegnung der Christen. Studien evangelischer und katholischer Theologen.* Hrsg. von M. Roesle und O. Cullmann. 2 Aufl. Stuttgart (Evangelisches Verlagswerk), Frankfurt am Main (Verlag Josef Knecht – Carolusdruckerei) 1960.
BF	– *Breviarium Fidei.* Poznań (Św. Wojciech) 1963.
CA	– *Confessio Augustana*
Cath	– „Catholica”
Conc	– „Concilium”
CT	– „Collectanea Theologica”
DE	– *Dekret o ekumenizmie*
Dombes I	– Grupa z Dombes. *Doktrynalna zgoda o Eucharystii.*
Dombes II	– Grupa z Dombes. *Uzgodnienie duszpasterskie o Eucharystii.*
DC	– „La Documentation Catholique”
DS	– Denzinger H., Schönmetzer A. (wyd.). *Enchiridion symbolorum.* Barcelona (Herder) 1963[32].
ER	– „Evangelical Review”
EThL	– „Ephemerides Theologicae Lovanienses”
EWK	– *Evangelium–Welt–Kirche. Schlussbericht und Referate der römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche”, 1967-1971.* (Wyd. H. Meyer). Frankfurt am Main (Otto Lembeck, Josef Knecht) 1975.
HerKor	– „Herder Korrespondenz”
HD	– „Homo Dei”
IThQ	– „Irish Theological Quarterly”
KD	– „Kerygma und Dogma”
KNA	– „Katholische Nachrichten Agentur”. Ökumenische Informationen
LR	– „Lutherische Rundschau”
LW	– „Lutheran World”
Malta	– „Raport z Malty”
OCh	– „One in Christ”
Oec	– „Oecumenica”
OR	– „L'Osservatore Romano” (włoskie)
OR(P)	– „L'Osservatore Romano” (polskie)
ÖR	– „Ökumenische Rundschau”

PL	– „Positions Luthériennes"
PRE	– Polska Rada Ekumeniczna
RTK	– „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne"
SInf	– „Service d'information" (organ Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan)
SSJCh	– Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan
SJCh	– Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan
ŚFL	– Światowa Federacja Luterańska
SRE	– Światowa Rada Ekumeniczna
SRK	– Światowa Rada Kościołów
TLZ	– „Theologische Literaturzeitung"
ThS	– „Theological Studies"
TThZ	– „Trierer Theologische Zeitschrift"
US	– „Una Sancta"
USA III	– Uzgodnienie katolicko-luterańskie w USA nt. Eucharystii
USA IV	– Uzgodnienie katolicko-luterańskie w USA nt. *Eucharystia a posługiwanie*
ZN KUL	– „Zeszyty Naukowe KUL"
WA	– M. Luther. *Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*. Weimar 1883-
Windsor	– Deklaracja katolicko-anglikańska nt. Eucharystii, przyjęta w Windsor w 1971 r.
ŻM	– „Życie i Myśl"

Wstęp

Do jedności chrześcijaństwa prowadzą trzy drogi: ekumenizmu duchowego, praktycznego współdziałania i teologii. Zbliżenie na trzeciej drodze dokonuje się m.in. przez międzykościelne dialogi doktrynalne.

1. Ważniejsze dialogi międzykościelne

W okresie po II Soborze Watykańskim Kościoły prowadzą dialogi ekumeniczne na płaszczyźnie ogólnokościelnej i lokalnej. Na płaszczyźnie ogólnokościelnej trzeba odnotować następujące dialogi: 1) anglikańsko-luterański, prowadzony przez Konferencję Biskupów Anglikańskich w Lambeth ze Światową Federacją Luterańską (od 1970 r.), 2) anglikańsko-starokatolicki zapoczątkowany w 1972 r., 3) anglikańsko-prawosławny, prowadzony przez Anglikański Komitet Doradczy i Międzyortodoksyjną Komisję do Dialogu z Anglikanami (od 1966 r.), 4) anglikańsko-rzymskokatolicki, prowadzony przez Anglikański Komitet Doradczy i Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan (od 1970 r.), 5) baptystyczno-reformowany, prowadzony przez Światowy Alians Baptystów i Światowy Alians Reformowany (od 1974 r.), 6) kongregacjonalistyczno-prezbiteriański, prowadzony przez Międzynarodową Radę Kongregacjonalistyczną i Światowy Alians Kościołów Reformowanych Porządku Prezbiteriańskiego (od 1960 r.), 7) luterańsko-reformowany, prowadzony przez Światową Federację Luterańską i Światowy Alians Reformowany (od 1970 r.), 8) luterańsko-reformowano-rzymskokatolicki, prowadzony w trójstronnej Komisji Studiów pod nazwą „Teologia Małżeństwa i Problem Małżeństw Mieszanych" (od 1969 r.), 9) luterańsko-rzymskokatolicki, prowadzony przez Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan i Światową Federację Luterańską (od 1965 r.), 10) metodystyczno-rzymskokatolicki, prowadzony przez Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan i Światową Radę Metodystyczną (od 1967 r.), 11) starokatolicko-prawosławny, prowadzony przez Konferencję Panortodoksyjną i Międzynarodową Konferencję Biskupów Starokatolickich (od 1966 r.), 12) prawosławno-wschodnio-ortodoksyj-

ny, prowadzony przez prawosławie z tzw. Kościołami przedchalcedońskimi (od 1964 r.), 13) zielonoświątkowo-rzymskokatolicki, prowadzony przez Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan z przedstawicielami chrześcijaństwa pentekostalnego (od 1970 r.), 14) reformowano-rzymskokatolicki, prowadzony przez Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan i Światowy Alians Reformowany (od 1970 r.), 15) prawosławno-rzymskokatolicki, prowadzony przez Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan i Rosyjski Kościół Prawosławny (od 1967 r.); podkreśla się jednak, że są to rozmowy; nazwę „dialog" rezerwuje się dla całego prawosławia, 16) koptyjsko-rzymskokatolicki, prowadzony przez Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan i Ortodoksyjny Kościół Koptyjski w Egipcie (od 1973 r.), 17) jansenistyczno-rzymskokatolicki, prowadzony przez Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan z Jansenistycznym Kościołem Utrechckim, 18) katolików z Uczniami Chrystusa (od 1967 r.), 19) luterańsko-prawosławny, prowadzony między Światową Federacją Luterańską a przedstawicielami prawosławia z Izraela, ZSRR, Cypru, Finlandii, Czechosłowacji, Grecji, Rumunii i Szwecji (od 1978 r.).

Opublikowany w 1975 r. przez SRK wykaz dialogów ekumenicznych prowadzonych na płaszczyźnie lokalnej zawiera 32 pozycje. Okazuje się, że Kościół katolicki prowadził w różnych krajach piętnaście różnych dialogów, w tym siedem z anglikanami (w Anglii, Japonii, Kanadzie, Ameryce Południowej, Afryce Południowej, Szkocji i USA), cztery z metodystami (w Anglii, Australii oraz dwa różne w USA), nadto z Kościołem Chrystusa w USA, z prawosławnymi w USA, z reformowanymi i prezbiterianami (łącznie) w USA i z Rosyjskim Kościołem Prawosławnym. Kościoły luterańskie prowadziły czternaście dialogów: sześć z prawosławiem (Kościół Ewangelicki w RFN z Ekumenicznym Patriarchatem w Konstantynopolu, tenże Kościół z Rosyjskim Kościołem Prawosławnym, Federacja Kościołów Ewangelickich w NRD z Rosyjskim Kościołem Prawosławnym, Ewangelicki Kościół Luterański w Finlandii z Rosyjskim Kościołem Prawosławnym, luteranie z prawosławnymi w USA i luteranie z reformowanymi i prawosławnymi w USA), trzy z reformowanymi (w Kanadzie, w USA oraz łącznie z Komisją „Wiara i Ustrój" na terenie Europy), dwa z anglikanami (jeden w Australii, drugi między Kościołem Ewangelickim w RFN a Kościołem Anglikańskim w Anglii), dwa z katolikami (na Filipinach i w USA), nadto z Kościołem episkopalnym w USA[1].

Do Polski fala dialogów międzykościelnych dotarła dość późno. Skutecznie uderzyła w nasz brzeg dopiero pod koniec r. 1977, kiedy to Komisja Mie-

---

[1] *Confessions in Dialogue. A Survey of Bilateral Conversations among World Confessional Families 1959-1974* by Nils Ehrenström and Günther Gassmann. Third, revised and enlarget edition by Nils Ehrenström. Sponsored by the Conference of Secretaries of World Confessional Families in Cooperation with the Secretariat on Faith and Order of the World Council od Churches. Geneva (World Council of Churches) 1975 s. 14-141. Świeższe dane o dialogach Kościoła katolickiego na płaszczyźnie lokalnej przynosi BInf 1980 nr 42 s. 10-38.

szana Polskiej Rady Ekumenicznej i Komisji Episkopatu do Spraw Ekumenizmu, utworzona w r. 1974, podjęła decyzję o powołaniu do życia Podkomisji do Spraw Dialogu. 7 grudnia tegoż roku odbyło się spotkanie organizacyjne. Podkomisja, którą tworzą przedstawiciele Kościołów zrzeszonych w PRE oraz Kościoła katolickiego przedyskutowała zasady tego typu pracy, następnie poddała wspólnej analizie dokument Komisji „Wiara i Ustrój" na temat chrztu, dokonując jego recepcji, wreszcie omówiła zagadnienie małżeństw mieszanych.

2. Struktura dialogów ekumenicznych

Eksplozja międzykościelnych dialogów ekumenicznych pogłębiła metodologiczną refleksję nad nimi – czym są, a czym nie są, jaki jest ich cel, jakich wymagają warunków i jakimi rządzą się prawami. Próbę odpowiedzi na te pytania podjęła Komisja Mieszana Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan i SRE w dokumencie roboczym pt. *Dialog ekumeniczny*, opublikowanym w 1967 r.[2], a wspomniany rzymski Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan opublikował od siebie dalszy tekst w tej sprawie[3].

W świetle obu dokumentów dialog nie jest zwyczajną dyskusją, tym bardziej dysputą akademicką, w której nie zawsze chodzi o prawdę czy wzajemne zrozumienie. Nie jest tym bardziej polemiką, w której chodzi o pokonanie przeciwnika, ani też „zasiadaniem naprzeciw siebie Kościołów, zajętych własnym stanowiskiem i własną strukturą". Autentyczny dialog to „przede wszystkim sposób przebywania wspólnie w miłości, która stopniowo przywraca odpowiednie warunki potrzebne dla wspólnego wyznawania wiary". Jest duchową wymianą w celu wzajemnego ubogacenia się i wzrastania we wspólnocie (k o i n o n i i). Jest formą dążenia do współdziałania, by nie wykonywać osobno tego, co można wykonać wspólnie. Jest wysiłkiem, by razem świadczyć o Chrystusie. Prowadzić zatem dialog, to wspólnie przebywać, wspólnie myśleć o sprawach zasadniczych, wspólnie się uczyć, wspólnie działać i wspólnie wzrastać ku jedności[4].

By dialog ekumeniczny mógł przynieść upragnione owoce, muszą być spełnione następujące w a r u n k i:

---

[2] W: *Wiara katolicka w dialogu*. Warszawa (Pax) 1970 s. 129-137.

[3] *Refleksje i wskazania odnośnie dialogu ekumenicznego. Dokument roboczy do dyspozycji władz kościelnych celem konkretnego zastosowania Dekretu o ekumenizmie*. BE 1971 nr 15 (maszynopis) s. 24-41.

[4] *Dialog ekumeniczny* nr 1 (zob. nota 2). Podobny sposób określania dialogu przyjmuje się dość powszechnie w literaturze przedmiotu, np. „każda forma spotkania i porozumienia się między ludźmi, grupami czy wspólnotami w duchu szczerości, szacunku dla drugiego człowieka i zaufania" (Sekretariat dla Niewierzących w dokumencie o dialogu z niewierzącymi, za:

1. Właściwa osobowość dialogujących. Typy agresywne, z natury polemiczne, nie przyzwyczajone do słuchania z życzliwością, nie nadają się do dialogu, chociażby nauczały ekumenizmu. Dialog wymaga „kontaktowości", życzliwości, umiaru i umiejętności słuchania[5].

J. F. Six. *Od „Syllabusa" do dialogu*. Warszawa (ODISS) 1972 s. 245-246; „rozmowa podjęta dla pokonania różnic [...] utrudniających wzajemne zrozumienie" (J. Sieg. *Chrześcijańska postawa dialogu jako przedmiot badań socjologicznych*. RF 14:1966 nr 2 s. 42; „dialog ma być wzajemnym oddziaływaniem, bogaceniem się, szukaniem prawdy w drugim człowieku [...]. Chodzi o to, żeby wspólnie myśleć" (J. Guitton. *Dialogi z Pawłem VI*, Warszawa (Pallotinum) 1969 s. 180); „dialog nie jest, nie może być celem sam w sobie, ale jest środkiem, metodą szukania prawdy, a nie systemem" (tamże s. 184).

Według Tadeusza Mazowieckiego dialog jest metodą współżycia w świecie różnym światopoglądowo; aby spotkanie przekształciło się w dialog, konieczne jest przekazywanie sobie wartości, ich obieg. Ten obieg stanowi differentiam specificam dialogu w rozumieniu współczesnym (*Rozdroża i wartości*. Warszawa (Więź) 1970 s. 82).

„Prowadzić dialog nie jest ani zbijaniem myśli drugiego, ani prostym dodawaniem jej do naszej myśli, ale kwestionowaniem samego siebie, by wzrastać w kontakcie z drugim" (J. Lacroix. *Odpowiedź Garaudy'emu*. W: *Perspectives de l'homme*. Paris 1960 s. 168).

„Jak zdefiniować czy scharakteryzować prawdziwy dialog w odróżnieniu od jego możliwych falsyfikatów? Nie każda wymiana jest dialogiem, a nawet nie każda rozmowa. Mówi się przecież o dialogach głuchych. Kontrowersja niewątpliwie jeszcze jest dialogiem, także polemika, a jeśli nie, to czego jej brakuje? – W polemice nie akceptuje się drugiego, broni się własnych pozycji nie dopuszczając w stosunku do nich żadnych wątpliwości. Pragnie się zwyciężyć drugiego, którego traktuje się jako przeciwnika, którego trzeba ujarzmić, dąży się więc do zredukowania go do siebie, przyłączenia go czy zdominowania. Liczy się tylko sama wartość uznanej prawdy; zarzuca się drugiemu, że jej nie przyjmuje [...] W dialogu, jak również w konfrontacji czy irenicznej kontrowersji przedkładam i bronię zasadniczo wartości prawdy, tzn. samej tylko wartości, którą drugi mógłby uznać i do której możemy dojść wspólnie. Jedyną siłą, która wchodzi w grę, jest siła prawdy. W polemice czy w pewnych sporach bez prawdziwego dialogu, interweniuję moją własną mocą, czy raczej siłą wynikającą z mojej formacji społecznej, narodowej, kościelnej, kulturowej, grupowej, klasowej czy ludzi, z którymi wiąże mnie wspólnota interesów. Taką siłą bronię określonych pozycji" (Y. M. J. Congar. *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'oecuménisme*. Paris (Ed. du Cerf) 1964 s. 3). „Tego rodzaju inicjatywa wywołuje fatalne reakcje obrony i nieufności: jeden w stosunku do drugiego broni struktury wspólnoty, do której należy. Nie zbudujemy żadnej wspólnoty między nami [...] »Nie chodzi, jak mówił [Mahatma Gandhi], by walczyć o zwycięstwo nad nieprzyjacielem, ale o zwycięstwo nad nienawiścią i o wygranie pokoju« [...] Psychologia wykazała, że jeśli stosunki między ludźmi mają być zdrowe, tj. realizowane w prawdzie, trzeba nie tylko w sposób akademicki, ale również praktycznie uznawać drugich za podmioty, za oryginalne i autonomiczne ośrodki myśli, uczuć, radości, cierpienia, pomysłów, obrazów i wyobrażeń świata. Zawsze [...] dążymy do tego, by praktycznie tylko siebie uważać za takie podmioty, innych zaś traktować jako przedmioty skazane na wysłuchiwanie naszego wielosłowia czy do służenia za tło i dekorację sceny, na której my występujemy. Tymczasem inni, będąc rzeczywiście, jak my, podmiotami, reagują. Nie mają ochoty być po prostu przedmiotami, nawet przedmiotami czyjegoś zatroskania. [...] Istnieje jedno wyjście: nawrócić się w tym sensie, by uznać innych za podmioty [...] Zakłada to przynajmniej prowizorycznie ideę, że inni mogą mieć rację, albo przynajmniej mogą posiadać pod pewnym względem uzasadnione powody do odmiennego widzenia rzeczy [...] Tego właśnie chce dialog [...] Zakwestionować samego siebie – to dużo powiedziane. Prościej i bardziej pozytywnie mówiąc, znaczy to, że akceptuje się możliwość uczynienia kroku naprzód dzięki „temu drugiemu" (Tamże s. 3-6).

2. Duch nadprzyrodzony, a więc prawdziwa miłość. Otwarcie się na Ducha Świętego (ekumenizm poziomy potrzebuje ekumenizmu pionowego), oczyszczenie serca i modlitwa, które czynią dialog prawdziwie chrześcijańskim i różnią go od zespołowej pracy akademickiej.

3. Metanoia jako zdecydowanie na każdą przemianę, jakiej zażąda Bóg, oczekiwanie na Boga, poddanie się działaniu Ducha Świętego, wola pokuty za grzechy przeciw jedności, stawianie wierności Bogu ponad ducha solidarności grupowej i wyznaniowej, uwolnienie się od chęci autoafirmacji, samousprawiedliwienia i chęci konfesyjnego zwycięstwa. Nie chodzi o to, by nasz Kościół zwyciężył, ale by Pan Kościoła zwyciężał we wszystkich Kościołach, niezależnie od „kosztów", jakie trzeba będzie za to zapłacić. Ducha konfesyjnego triumfalizmu nie da się pogodzić z autentycznym dialogiem.

4. Wola uczenia się. Bardzo często jedynie wydaje się nam, że „już wiemy" i „już przecież dobrze znamy". Na ogół katolicy znają protestantów z publikacji katolickich, a protestanci skonstruowali sobie obraz katolicyzmu z publikacji i kazań protestanckich. Taka znajomość pozostawia wiele do życzenia. Kiedy katolicy czy protestanci zaczynają do nas mówić własnym głosem, oczyszcza się ich obraz z korzyścią dla prawdy i jedności. Inaczej też poznaje się poprzez literaturę, inaczej poprzez żywe świadectwo[6].

5. Wola odnowy własnego Kościoła, całego chrześcijaństwa i świata, do którego Kościół został posłany. Wyklucza ona sztywne trzymanie się relatywnych konwencji teologicznych, form strukturalnych czy przyjętego stylu życia. Nie cofa się przed przemyśleniem wszystkiego od nowa. Pogłębia zrozumienie Kościoła przez zrozumienie Kościołów.

6. Lojalność wobec własnego Kościoła. Swoich własnych poglądów nie można przedkładać jako stanowiska reprezentowanej wspólnoty. Partner dialogu ma prawo poznać dzięki nam autentyczne stanowisko naszej wspólnoty. Zasada lojalności kościelnej nie oznacza jednak statyczności i bezkrytycznego powtarzania tradycyjnych formuł teologicznych. Nie da się wykluczyć możliwości dialektycznego napięcia między oficjalnym stanowiskiem

---

[5] Według dokumentów *Dialog ekumeniczny* oraz *Refleksje i wskazania* (zob. nota 2 i 3).

[6] Por. S. C. Napiórkowski. *Współczesne katolickie podręczniki teologiczne w Polsce w świetle postulatów ekumenicznych*. RTK 27:1980 z. 2 s. 85-99; V. Vajta. *Zur ekklesiologischen Bedeutung des Dialogs*. Oec 4:1969 s. 11-27; P. Wacker. *Theologie als oekumenische Dialog*. Paderborn (Ferdinand Schöningh) 1965. O znaczeniu osobistych kontaktów dla odnajdywania się w prawdzie napisał George H. Tavard, augustianin, ekspert soborowy i konsultator Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan: „Bez względu na wartość badań ekumenicznych, rozmyślań w samotności nad tajemnicą jedności i tragedią chrześcijan odłączonych, nic nie mogło zastąpić rzeczywistego kontaktu z prawosławnymi i protestantami. Katolicy poświęcający się ekumenizmowi nie mogą ograniczać się do znajomości prawosławnej czy protestanckiej historii i teologii zaczerpniętej z książek. Z wiedzą tą trzeba połączyć zrozumienie uzyskane z bezpośredniego doświadczenia. Prowadzi to do poszerzenia kręgów przyjaźni, ujawniających sposoby myślenia i odczuwania oraz budzących głęboki oddźwięk u tych, którzy nie podzielają naszych poglądów" – *Powołanie ekumeniczne*. W: *Ekumenizm*. Warszawa (Pax) 1967 s. 149.

własnego Kościoła a indywidualnym poszukującym myśleniem. Obie strony muszą dopuścić ewentualność kwestionowania i korektur stanowiska tradycyjnego.

7. Lojalność wobec partnera dialogu. Chodzi o szczerość, która niczego nie usiłuje ukrywać, unika świadomych niedomówień czy półprawd, by tym sposobem zjednać współrozmówcę. Taki fałszywy irenizm stanowi zaprzeczenie ekumenizmu.

8. Gotowość do praktycznej współpracy możliwej w świetle stwierdzonej wspólnoty przekonań. Wiadomo, jak skutecznie formuje człowieka jego działanie. Dialogowi słów winien towarzyszyć dialog czynów podejmowanych dla Ewangelii, daleki od ducha konkurencji i prozelityzmu. To, co można zrobić wspólnie, nie powinno być wykonywane oddzielnie.

9. Aktywna cierpliwość oparta na świadomości, że obie strony staną przed poważnymi trudnościami, które będą zniechęcać do kontynuowania dialogu.

10. Wymiana języków, która polega na próbie formułowania własnych przekonań za pomocą aparatury językowej właściwej drugiej stronie. Znacznie to ułatwia uniknięcie nieporozumień oraz spojrzenie na problem w nowy dla nas sposób.

11. Sięganie po język ponadwyznaniowy, w którym obie strony mogłyby wyrazić swoje przekonania bez szaty języka konfesyjnego, utrudniającego zrozumienie ludziom stojącym na zewnątrz naszego wyznania. Przekraczanie barier własnej terminologii ułatwia drugim właściwe odczytanie naszej myśli.

12. Uwzględnianie hierarchii prawd, by nie rozpraszać uwagi, sił i czasu na sprawy mniej ważne, a koncentrować się na zasadniczych.

13. Przyznawanie pierwszeństwa temu, co wspólne, i odkrywanie wspólnego dziedzictwa, co rodzi świadomość istniejącej już jedności, budzi optymizm i zachęca do refleksji nad tym, co jeszcze dzieli lub wydaje się dzielić.

14. Przyjęcie zasady partnerstwa: „Jak równy z równym", akceptowanej przez *Dekret o ekumenizmie* (nr 9). Oczywiście, że w różnych Kościołach różnie ujmuje się tajemnicę Chrystusa oraz naturę i funkcję wspólnot kościelnych. Nie należy jednak podawać w wątpliwość woli wierności jednych i drugich w stosunku do Ewangelii.

15. Ogłaszanie osiągniętych uzgodnień, by umożliwiać szerszą dyskusję nad ich tezami i kształtować nową ekumeniczną mentalność.

3. Autentyczność dialogu a świadomość „posiadania całej prawdy"

Szczery dialog ekumeniczny jest niemożliwy dla chrześcijanina, który myśli prostym schematem: „Mój Kościół jest prawdziwy – inne Kościoły są

fałszywe" albo: „My posiadamy całą prawdę – oni są w błędzie". Jeśli powyższe tezy zrozumie się w ten sposób, że wszystko, czego naucza nasz Kościół, jest prawdą, że to, czego naucza, jest całą prawdą, że nauka przez niego głoszona nie potrzebuje żadnych korektur, że innych ubogacając, sami nie potrzebujemy ubogacenia, że innych poprawiając, sami nie potrzebujemy skarcenia, że nasze sformułowania teologiczne, nie wyłączając dogmatycznych, wyrażają całą tajemnicę, o której mówią, i że w sposób wyczerpujący oraz w pełni adekwatny wypowiadają tajemnice wiary – szczery i autentyczny dialog będzie niemożliwy. Trzeba z niego albo zrezygnować, albo kontynuować go nieszczerze. Pozostaje tylko perspektywa spotkania „posiadacza prawdy" z „ofiarą błędu" i syna sprawiedliwego z synem marnotrawnym. Pod adresem pewnych siebie posiadaczy całej prawdy pisał ks. Wincenty Granat: „Należy przyznać, że wielu chrześcijan zapomniało o rzeczach, które wydają się jasne: Całą prawdę zna tylko Bóg, a umysł ludzki nawet po Objawieniu poznaje tylko fragmenty rzeczywistości, i to w sposób niedoskonały; stąd wniosek, że różnice w ujęciach prawdy religijnej mogą pochodzić ze sposobów jej wyrażania, które w duchu życzliwości mogą być wygładzone; w ten sposób nastąpi zbliżenie [...]"[7].

Profesor Granat ostrzega też przed fanatyzmem religijnym, gdy głosiciel prawdy zagubi miłość: „Prawdy religijno-moralne są niezwykle trudne do zdobycia i nic dziwnego, że istnieje tyle różnych zdań, a niekiedy nawet chaos myślowy. Jeżeli z wyznaniami wiary nie zjednoczy się miłość, wówczas znajdziemy się na granicy fanatyzmu religijnego, będącego czymś najbardziej sprzecznym z duchem ewangelii [...]"[8].

---

[7] *Dogmatyka katolicka. Synteza.* Lublin (TN KUL) 1964 s. 477. Szerzej na ten temat pisze Jean Guitton, pierwszy świecki obserwator na II Soborze Watykańskim:

„Ekumenizm wymaga rozważenia pojęcia prawdy w związku z miłością. [...] Druga z tych błędnych koncepcji (prawdy i ekumenizmu) ma źródło w sztywnej nieustępliwości. Wyraża się w powiedzeniu: „Ja mam prawdę, ty natomiast jesteś w błędzie. Zostaję więc przy swoim, ty przyjdź do mnie".

„Stanowisko takie [...] wyraża prawdę pozbawioną miłości. Ekumenizm natomiast stanowi właśnie przekazanie miłości prawdzie w celu jej uzupełnienia. Czymże więc jest owo zjednoczenie miłości z prawdą, które czyni je żywą całością? Kiedy się bowiem wie, że – czy to w wyniku dziedziczenia, czy nawrócenia – ma się dar prawdy, wówczas staje się zrozumiały obowiązek szerzenia jej jako największego z dóbr. Tu nasuwa się jeszcze jedna uwaga. Jeśli nie staramy się patrzeć z punktu widzenia innej osoby i podzielać tej części prawdy, którą ona ma, nasza własna prawda okaże się niepełna. Twierdzenie takie mogło być szokujące w średniowieczu [...] Jednakże nawet w tej epoce międzynarodowego katolicyzmu najwięksi myśliciele nie wahali się stawić czoła dziełom Arystotelesa [...] nie po to, by je obalać, lecz przyswajać. Ale w epoce rozłamu, która nastąpiła po XVI w. i w której ciągle jeszcze żyjemy, prawdy zostały rozdzielone, metody zaś przeciwstawione sobie. Umiłowanie prawdy zaczęło oddzielać się od miłosierdzia, od poszukiwania prawd, gdziekolwiek się znajdują i od pragnienia coraz głębszego ich poznawania. Prawda nie przepojona pragnieniem dzielenia się nią nie jest żywą prawdą. Stanie się samolubna i sparaliżowana. Nigdy nie możemy być z góry pewni, co naprawdę skłóci nas z innymi" – *Wspomnienia i rozważania ekumeniczne.* W: *Ekumenizm* s. 51-52.

[8] *Dogmatyka katolicka. Synteza.* Lublin (TN KUL) 1974 s. 476.

Jeśli mimo wszystko ktoś stanowczo pragnie obstawać przy „posiadaniu całej prawdy", niech interpretuje owo „posiadanie" w sposób ostrożny, uważnie i pokornie, by nie odnosiły się do niego słowa Chrystusa o faryzeuszu, który nie jest „jak inni ludzie". Żaden Kościół chrześcijański nie zakończył jeszcze swojej drogi, lecz pozostaje w stanie pielgrzymowania ku pełni i tylko częściowo urzeczywistnia w sobie królestwo Boże[9]. Posiadając prawdę Kościół nie przestaje do niej dążyć; dysponując środkami zbawienia, nawet ich pełnią, jest zarazem święty i grzeszny. Pewnym siebie posiadaczom „całej prawdy", jeśli tacy istnieją, pozostaje rola pouczyciela, a nie ucznia, i możliwość obdarowywania z niemożliwością ubogacania siebie. Z Kościołami i prawdą jest – by posłużyć się porównaniem – jak z wagonami i lokomotywą. Kościoły, jak wagony za lokomotywą, podążają za prawdą, ale nią nie są[10].

Nieporozumienia na temat „prawdziwości Kościołów" płyną m. in. stąd, że nie dość rozróżnia się prawdę logiczną od prawdy religijnej z jej personalistycznym i dynamicznym charakterem[11].

---

[9] „Chrystus przyszedł jako przyjaciel grzeszników i nieprzyjaciel faryzeuszów oraz uczonych w Piśmie. Chrystus przyjdzie jako sędzia nie tylko świata, lecz także Kościoła [...] Pierwszy krok na drodze do zjednoczenia Kościoła zostanie zrobiony wtedy, kiedy nie tylko będziemy o tym wiedzieli, lecz kiedy będziemy poruszeni do głębi naszych serc i przyjmiemy fakt, że Pan Kościoła czyni nas wszystkich radykałami i wątpiącymi. Nie będziemy już wówczas dumni z historii naszego Kościoła i jego postanowień i nie będziemy stawać wobec Boskiej sprawiedliwości z przekonaniem, że są one nieomylne, lecz wyrazimy swą skruchę, która wykaże, że życie naszego Kościoła, jego nauki i jego instytucje tylko częściowo odpowiadają pełni Królestwa Bożego w Chrystusie. Nie usiłujmy w tej skrusze bronić się i usprawiedliwiać wobec innych Kościołów, lecz raczej wraz z nimi spróbujmy zobaczyć samych siebie i uprzytomnić sobie naszą potrzebę łaski, a w związku z tą potrzebą nie wytykajmy już braków innym Kościołom, lecz uczestniczmy we wszystkim, co Bóg im powierzył.

[...] Takie to właśnie rozumienie Kościoła poprzez Kościoły odłączone stanowi konieczne założenie jedności. Do jedności tej nie będzie się już dążyć przez podporządkowanie i wchłanianie innych Kościołów, lecz będzie ona sama następować stopniowo w wyniku wzajemnego osłabienia barier dzielących całą wspólnotę. Nie będzie to oczywiście możliwe bez wzajemnej wymiany pomiędzy stronami. Wymiany tej jednak nie należy traktować jako ofiary, lecz jako środek uzyskania pewnego dobra". Edmund Schlink (luteranin, prof. teologii dogmatycznej na uniwersytecie w Heidelbergu, obserwator na II Soborze Watykańskim z ramienia SRK). *Czy zostanie przezwyciężony rozłam Kościołów?* W: *Ekumenizm* s. 119-120.

[10] Porównanie profesora Karola Serini, przypomniane przez jego ucznia, ks. prof. Waldemara Gastpary'ego, w czasie dyskusji o chrzcie na spotkaniu Podkomisji do Spraw Dialogu złożonej z przedstawicieli Polskiej Rady Ekumenicznej i Kościoła katolickiego w Warszawie, 20 marca 1980 r.

[11] Por. W. Granat. *Perspektywy rozwoju teologii w świetle uchwał Soboru Watykańskiego II.* W: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce.* Red. M. Rechowicz. T. 3 cz. 2. Lublin (TN KUL) 1977 s. 245-301; G. Gusdorf. *Dialogue et verité.* Oec 4:1969 s. 93-119; K. Haendler. *Wahrheit und Konsens. Kommunikationstheoretische Bemerkungen zum ökumenischen Dialog.* W: *Theologie zwischen Anpassung und Isolation.* Wyd. H. Siemers. Stuttgart 1975 s. 124-143; R. Heinzmann. *Begegnung als Strukturelelement scholastischen Denkens.* W: *Begegnung.* Graz 1972 s. 457-464; M. Jaworski. *O dochodzeniu do prawdy.* Tyg. Powszech. 1977 nr 46;

Kardynał Karol Wojtyła, mówiąc o dialogu, podkreślił jego znaczenie jako drogi wzbogacania wiary: „Jeżeli w przeszłości stosowano bardziej metodę odcięcia się od utrzymania czystości wiary, to natomiast Vaticanum II widzi inną drogę wzbogacania wiary"[12].

Po objęciu posługiwania całemu Kościołowi powtarza przypomnienie, że trzeba przyspieszyć kroku w dialogach. Mając na uwadze dynamiczny charakter prawdy chrześcijańskiej nie lęka się takich zwrotów, jak nasza kościelna „aspiracja do prawdy" czy „aspiracja do miłości"[13]. Tak prawda, jak miłość są jakoś z nami, ale równocześnie są przed nami, są nam dane, ale równocześnie zadane: „Dążenie do zjednoczenia wszystkich ludzi jako »synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości« – stanowi zawsze zasadnicze zadanie całego życia i działalności Kościoła zarówno w zasięgu jego własnej wspólnoty jak i poza nią w odniesieniu do wszystkich »kręgów dialogu« wymienionych przez Pawła VI w pierwszej jego encyklice. Rozumiemy zaś wszyscy, że to pragnienie zjednoczenia w prawdzie i miłości jest zarazem zawsze aspiracją do prawdy, w której spotkać się powinniśmy, oraz aspiracją do miłości, która nas powinna jednoczyć"[14].

Nieco wcześniej *Raport z Malty* ujął to w następujący sposób: Duch Święty zachowuje prawdę w Kościele, a równocześnie do niej prowadzi: „[...] luteranie i katolicy żywią przekonanie, że Kościół jest przez Ducha Świętego nieustannie prowadzony ku prawdzie, i że tę prawdę zachowuje stale [...]. Utrzymywanie Kościoła w prawdzie nie może być rozumiane statycznie, lecz pojmowane być powinno jako proces dynamiczny, który dzięki pomocy Ducha Świętego toczy się zarówno w Kościele, jak i na świecie, w to-

---

A. Klein. *Lehre und Leben. Ihre Bedeutung für die ökumenische Bewegung*. „Lebendiges Zeugnis" 1974 H. 2 s. 33-41; H. Koch. *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*. Berlin 1970; F. Marxer. *Le problème de la vérité et de la tradition chez Paweł Florensky*. „Istina" 25:1980 s. 212-236; W. Pannenberg. *Die Geschichtlichkeit der Wahrheit und die ökumenische Diskussion*. W: *Begegnung*. Graz 1972 s. 23-30; H. Petri. *Einheit im Glauben. Kirchliche Einheit und Glaubenseinheit*. „Lebendiges Zeugnis" 1974 H. 2 s. 19-32; I. de la Potterie. *La vérité dans saint Jean*. T. 1: *Le Christ et la vérité. L'Esprit et la vérité*; T. 2: *Le croyant et la vérité*. Rome (Biblical Institute Press) 1977; *Prawda*. W: *Słownik teologii biblijnej*. Red. X. Leon-Dufour. Tł. K. Romaniuk. Poznań-Warszawa (Pallotinum) 1973 s. 763-768; M. Schmaus. *Wahrheit als Heilsbegegnung*. München 1964; O. Semmelroth. *Orthodoxie und Orthopraxie*. „Geist und Leben" 42:1969 s. 359-372; A. Tronina. *Deus veritatis. „Prawda" w teologii Psałterza*. „Częstochowskie Studia Teologiczne" 6:1978 s. 221-243.

[12] Kard. Karol Wojtyła. *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*. Kraków (PTT) 1972 s. 24.

[13] *Przemówienie na otwarcie plenarnego zebrania kardynałów (1 XI 1979)*. ŻM 30:1980 nr 5 s. 131.

[14] *Jedność w realizacji Soboru. Przemówienie Jana Pawła II na otwarcie plenarnego zebrania kardynałów (5 XI 1979 r.)*. ŻM 30:1980 nr 5 s. 131. Innym razem papież przypomniał, że Duch Święty prowadzi nas do całej prawdy (*Przemówienie do uczestników Plenarnego Zgromadzenia Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan, 8 lutego 1980 r*. OR(P) 1:1980 nr 1-2 s. 21), co każe korygować szerokie rozumienie słów o posiadaniu całej prawdy.

ku nieustannej walki z błędami i grzechem" (nr 22-23). „Kościoły z całą pokorą i uczciwością [mają] dochodzić do prawdy jedynej Ewangelii Jezusa Chrystusa" (nr 75).

Ku pełni prawdy Duch Święty prowadzi Kościoły również przez pluralizm nauki, pobożności, sposobu życia i porządków kościelnych, tradycji i obrządków[15].

W dialogach dokonuje się misterium wymiany dóbr, którymi obdarowują się i ubogacają obie strony; urzeczywistnia się misterium dopełniania, czyli komplementarności. Ks. Franciszek Sawicki dostrzegał w nich również misterium katolickości, która wzdryga się przed wybiórczością, jednostronnością i zawężaniem, a raduje z pełni, maksymalnej wielostronności i szerokiego spojrzenia[16]. Słusznie zauważono zbieżność takiej postawy z postawą Jana XXIII[17]. Zwolennikom sytuacji biało-czarnych (tu prawda, tam błąd) można by przypomnieć, że obok prawd i antyprawd istnieją także współprawdy. Pamięć o tych ostatnich chroni przed stawianiem spraw „albo – albo" w dyskusjach o jednym prawdziwym Kościele i umożliwia autentyczny dialog eklezjologiczny.

4. Dialog katolicko-luterański na forum światowym

W niniejszej książce znajdzie Czytelnik konkretną ilustrację tego, czym jest ekumeniczny dialog międzykościelny. Na przykładzie dialogu Kościoła rzymskokatolickiego ze Światową Federacją Luterańską, jednoczącą Kościoły z ok. 70 milionami wyznawców, może śledzić jego narodziny, strukturę i technikę pracy, przysłuchiwać się dyskusjom, uczestniczyć we wspólnych

---

[15] *Drogi do wspólnoty* nr 37.

[16] „Zawsze pozostawał na stanowisku, które można by nazwać w najlepszym tego słowa znaczeniu katolickim, powszechnym, szerokim – nic nie było mu bardziej obce niż umysłowe sekciarstwo. Rzeczywistość stanowi complexio oppositorum, jest jednością przeciwieństw, podobnie jak jest nią Kościół, jak i życie ludzkie [...] katolicki znaczy powszechny i wszystko obejmujący. Stąd charakterystyczna dla myśli ks. F. Sawickiego tendencja do syntetyzowania. »Zawsze była mi bliższa synteza niż ostra antyteza, 'nie tylko – lecz także' niż ostre 'albo – albo'«". *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. T. 3: *Katholische Gelehrte*. Leipzig 1926 s. 131. Taką opinię wydał o swoim mistrzu ks. Janusz S. Pasierb. *Miasto na górze*. Kraków (Znak) 1973 s. 69-70.

[17] „Ze wzruszeniem znalazłem po latach ten sam rys [mowa o ks. Franciszku Sawickim, uwaga moja – S.C.N.] w umysłowości i »metodzie« Jana XXIII, który w pierwszym miesiącu pontyfikatu, w czasie pierwszych rekolekcji odprawianych w adwencie, w pierwszych linijkach zapisanych w *Dzienniku duszy* [...] wspomniał zdanie swojego mistrza, biskupa Radiniego Tedeschi, o różnicy między »i« a »albo« (biskup Radini pisał, że prawda nie jest wyrażana w sposób rozłączany, lecz łącznie: nie za pomocą »albo«, lecz spójnika »i«". Pasierb. *Miasto na górze* s. 70.

poszukiwaniach, przeżywać niepokój towarzyszący kryzysom i radość z odnajdywanej wspólnoty.

W katolicko-luterańskim dialogu na forum światowym trzeba wyróżnić trzy okresy:

1. Przygotowanie (1965-1966), które można nazwać dialogiem o dialogu;
2. Pierwszy etap dialogu (1967-1972), który Komisja Studiów podsumowała w dokumencie *Ewangelia a Kościół* zwanym *Raportem z Malty*;
3. Drugi etap dialogu, rozpoczęty w roku 1973 i trwający do chwili obecnej.

Zespół pracujący w latach 1965-1966 otrzymał nazwę „Grupa Robocza", zespół z lat 1967-1972 – „Komisja Studiów", podobnie jak zespół pracujący od 1973 r. w celu uniknięcia nieporozumień mówi się o pierwszej i drugiej Komisji Studiów lub o Grupie Mieszanej.

Do chwili przekazania niniejszej książki wydawnictwu Komisje Studiów (pierwsza i druga) opracowały i przyjęły pięć dokumentów: 1. *Ewangelia a Kościół*, czyli *Raport z Malty*; 2. *Wieczerza Pańska*; 3. *Drogi do wspólnoty*; 4. *Wszyscy pod jednym Chrystusem* i 5. *Duchowy urząd w Kościele*.

Pierwsza część książki ukazuje dialog w stawaniu się, w ruchu, w charakterystycznym dla niego rytmie życia. Nie cofa się przed odsłanianiem niektórych szczegółów, które przybliżają fenomen dialogu ekumenicznego, zastępując niekiedy, a często ilustrując teoretyczne rozważania na temat jego natury i sposobu funkcjonowania.

Druga część przynosi polski przekład czterech przyjętych dokumentów; pomija tekst o *Duchowym urzędzie w Kościele*, ponieważ do chwili zakończenia pracy nad niniejszym tomem tekst ten nie został opublikowany, mimo że komisja zatwierdzała go już dwukrotnie; raz w Augsburgu, drugi raz w Lantanie, po uwzględnieniu dodatkowych postulatów jednego z nieobecnych w Augsburgu członków komisji. Ponieważ zakończenie drugiego etapu przewiduje się na 1984 r., niniejszy tom nie posiada zakończenia.

5. Stosunek do uzgodnień innych grup dialogu

Lektura dokumentów wykazuje ich merytoryczny i osobowy związek z uzgodnieniami innych grup dialogu. Związek merytoryczny ujawniają odwoływania się do wcześniejszych uzgodnień grupy z USA, Dombes, Akry i in. oraz liczne zapożyczenia. Komisje świadomie korzystały z dorobku innych podobnych dialogów w przekonaniu, że: po pierwsze – zaleca to ekonomia pracy, po drugie – w kwestiach wyjątkowo trudnych i spornych odwołanie się do uzgodnienia osiągniętego już w innej podobnej komisji ułatwia wyjście z impasu, a następnie recepcję przyjętego tekstu. W tych zapożyczeniach dokonuje się ekumeniczny przepływ idei, wspólne dojrzewanie ku jed-

ności, poszerzanie dialogu na dialogi i włączanie się jednej grupy w światowy kontekst rozmawiającego ze sobą chrześcijaństwa. Rośnie w ten sposób ekumeniczna solidarność dialogów. Związek osobowy łatwo zauważyć w składzie członków Komisji. Warren A. Quanbeck, który uczestniczył w przygotowaniu dialogu w USA, a później był członkiem luterańsko-katolickiej Grupy Mieszanej w Stanach Zjednoczonych, został następnie członkiem Grupy Roboczej katolicko-luterańskiej na forum światowym; George A. Lindbeck i Kristen Stendahl byli oficjalnymi członkami luterańsko-katolickiej grupy dialogu w USA, a również członkami Komisji Studiów. John F. Hotchkin jest członkiem zarówno grupy katolicko-luterańskiej prowadzącej dialog w USA, jak i drugiej Komisji Studiów pracującej od 1973 r. Ponieważ grupa amerykańska wcześniej niż nasze komisje podejmuje pewne problemy, pracuje intensywniej i wcześniej niż nasze komisje opublikowała dorobek swoich spotkań, merytoryczny wpływ dialogu USA staje się zupełnie zrozumiały i łatwo dostrzegalny. Istnieje również personalna więź między naszą grupą, a Grupą z Dombes, w której katolicy, reformowani i luteranie jeszcze od czasów przedwojennych poszukują jedności na drodze dialogu: ks. Joseph Hoffmann ze Strasburga pracuje w obu zespołach.

Ciągłość pracy, mimo zmian w składzie personalnym dialogujących grup, zapewniają tak przedstawiciele Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan i Światowej Federacji Luterańskiej, jak niektórzy członkowie, którzy pracowali w Grupie Roboczej i pracują w Komisji Studiów (Hans L. Martensen i bp Hermann Dietzfelbinger, a częściowo również kard. Hermann Volk i Kristian Einar Skydsgaard). Wyjątkowe znaczenie dla ciągłości pracy mają Harding Meyer i Vilmos Vajta, którzy nieprzerwanie towarzyszą dialogowi na całej jego drodze, chociaż formalnie tylko w charakterze ekspertów czy członków sztabu. Stałym współpracownikiem jest również dr Carl Mau, który zasadniczo reprezentuje Światową Federację Luterańską, ale faktycznie, dzięki swoim walorom intelektualnym i osobowościowym, pełni chętnie każdą funkcję, której nagle grupa potrzebuje: kaznodziei, kierowcy czy tłumacza.

Niniejszy tom otwiera serię wydawniczą: „Teologia w dialogu". Pragnie ona wyjść naprzeciw zapotrzebowaniu naszego czasu. Dialog stał się bowiem egzystencjalną sytuacją, w jakiej znalazła się współczesna myśl teologiczna. Triada dialogów (dialog ze światem, dialog wewnątrzkościelny i dialog międzykościelny) określa jej kształt, postuluje nowe metody i domaga się nowego języka. Dynamizm dialogów, liczba opublikowanych uzgodnień oraz ich kościelna i teologiczna ranga przekonują o potrzebie wejścia w ten nowy świat. Praktycznie jednak polski czytelnik nie posiada do nich dostępu. Potrzeba budowania mostów między wydarzeniem teologii w dialogu a polskimi środowiskami, które pragną żyć życiem Kościołów, wystarczająco uzasadnia zarówno niniejszą publikację, jak też serię, którą inauguruje. „Teologia w dialogu" pragnie służyć profesorom i studentom teologii, duchowieństwu

zaangażowanemu w duszpasterstwie i szerokim kręgom świeckich chrześcijan, którzy sprawy Ewangelii uznali za swoje, pragną rozumieć zachodzące w Kościele przemiany i uczestniczyć w nich na własny niezastąpiony sposób. Trzeba by tylko pamiętać, że publikowane tutaj dokumenty nie posiadają charakteru oficjalnych tekstów kościelnych, mają charakter tekstów roboczych, a jeśli autorytety kościelne godzą się na ich publikację, czynią to dlatego, iż oczekują szerokiej dyskusji. Uzgodnienia mają dojrzewać. Czytelnicy są proszeni o przesyłanie swoich uwag czy to na ręce uczestników dialogu, czy to pod adresem odpowiedzialnych za dany dialog instytucji. Opinie na temat dokumentów publikowanych w niniejszym tomie należy kierować pod adresem Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan (Secretariatus ad Christianorum Unitatem Fovendam, Città del Vaticano) lub Światowej Federacji Luterańskiej (The Lutheran World Federation, 150 route de Ferney, CH – 1211 Geneva 20, Szwajcaria).



Część I
Dialog żywy

Doktrynalny dialog katolicko-luterański, po okresie przygotowania (1965-1966) wypełnionym dialogiem na temat przyszłego dialogu, przeżył na forum światowym swój pierwszy etap (1967-1972), który został ukoronowany publikacją wspólnego dokumentu pt. *Ewangelia a Kościół* (inaczej – *Raport z Malty*). Komisja Studiów przekazała owoc swojej pracy Sekretariatowi do Spraw Jedności Chrześcijan oraz Światowej Federacji Luterańskiej i rozwiązała się. Na jej miejsce powołano nową Komisję Studiów (r. 1973), której praca znaczy drugi etap dialogu. Od 1973 do 1981 r. odbyło się siedem sesji plenarnych tejże komisji i wiele zebrań podkomisji, w wyniku których opublikowano uzgodnienie na temat Eucharystii pt. *Wieczerza Pańska*, następnie dokument o jedności *Drogi do wspólnoty* i wspólne oświadczenie o *Konfesji Augsburskiej* pt. *Wszyscy pod jednym Chrystusem*. Przyjęła, ale jeszcze (tzn. do połowy 1981 r.) nie opublikowała uzgodnienia o posługiwaniach kościelnych ze szczególnym uwzględnieniem posługiwania biskupiego – *Duchowy urząd w Kościele*. W przygotowaniu są kolejne dokumenty.

Piętnaście lat niezwykłych rozmów i spotkań, uważnego wsłuchiwania się w myśli drugiej strony i ciągłego wysiłku, by być właściwie zrozumianym, stawiania pytań i formułowania odpowiedzi w nowym kontekście (historycznym, teologicznym, społecznym, religijnym, kościelnym itp.), wspólnego rozważania słowa Bożego i niewspólnego sprawowania Eucharystii, radosnego śpiewania psalmów we wspólnocie i również wspólnego czynienia pokuty, wprowadzania korektur do odziedziczonego katolickiego obrazu luteranizmu i luterańskiego obrazu katolicyzmu, radości z odnajdywania nieprzeczuwanej wspólnoty, która już istnieje, i bólu, gdy napotykamy nagle przeszkodę, wobec której jesteśmy bezradni, wreszcie – piętnaście lat uczenia się i liczenia na Pana.

Dialog ekumeniczny żyje własnym życiem, posiada własne wewnętrzne dynamizmy, rządzi się własnymi zasadami, owocuje niezwykłymi pod względem teologicznym i kościelnym tekstami uzgodnień. Poniższe informacje o pracach najpierw Grupy Roboczej, a następnie Komisji Studiów wprowadzają w tajniki życia dialogu ekumenicznego. Śledzić to życie znaczy uczyć się ekumenizmu metodą poglądową.

A. Czas przygotowania i pierwszy etap dialogu (1965-1972)

Z tego okresu brak obszerniejszych sprawozdań ludzi bezpośrednio uczestniczących w organizowaniu dialogu i w pierwszych jego sesjach. Zdani jesteśmy na lakoniczne protokoły zamieszczane przez Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan i Światową Federację Luterańską w „Information Service" i w „Lutherische Rundschau".

I. Dialog o dialogu (1965-1966)

Jeszcze podczas Soboru Watykańskiego II przedstawiciele Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan przeprowadzili na soborze z obserwatorami ze strony Światowej Federacji Luterańskiej[1] nieformalne rozmowy na temat, czy i w jakiej formie można by kontynuować i pogłębiać nawiązane kontakty. Komitet Wykonawczy Światowej Federacji Luterańskiej na swojej sesji w Reykjawiku we wrześniu 1964 r. zadeklarował gotowość do kontynuowania kontaktów i upoważnił prof. G. Lindbecka, dra K. Schmidta-Clausena i prof. W. Quanbecka do zakomunikowania tego Sekretariatowi do Spraw Jedności Chrześcijan, co uczynili 8 listopada tegoż roku, znajdując pozytywne przyjęcie.

1. Wspólna Grupa Robocza[2]

Rzymski Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan i Światowa Federacja Luterańska uznali, iż nadszedł czas, by powołać Grupę Roboczą i po-

[1] Obserwatorzy SFL na Soborze: Kristian Einar Skydsgaard, prof. teologii systematycznej w Kopenhadze, George A. Lindbeck, prof. historii Kościoła w Yale Divinity School z New Haven, Vilmos Vajta, prof. z Instytutu Studiów Ekumenicznych w Strasburgu, Sven Silèn, biskup z Vesteras w Szwecji, Warren A. Quanbeck, prof. z St. Paul w USA. Listę obserwatorów z innych Kościołów i SRK podaje W. Gastpary. *Dekret o ekumenizmie w rozumieniu protestanta*. „Rocznik Teologiczny" 12:1970 nr 1 s. 75.

[2] O powstaniu i pracy tej grupy informuje Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan (*Joint Working Groups. 2. The Roman Catholic Church and the Lutheran World Federation. The Sec-*

stawić przed nią pytanie o przyszłość katolicko-luterańskich kontaktów. 7 lipca 1965 r. kard. sekretarz stanu podpisał nominację członków delegacji katolickiej; delegacji luterańskiej podobnej nominacji udzielił Komitet Wykonawczy Światowej Federacji Luterańskiej obradujący w Aruscha (Tanzania) w dniach 13-19 czerwca1965 r.

Przedstawiciele Kościoła katolickiego: bp dr Hermann Volk, współprzewodniczący; bp Hans L. Martensen; bp dr Johannes G. M. Willebrands; mons. William Baum; prof. dr Peter Bläser MSC; prof. dr Johannes L. Witte SJ; o. dr Yves M. J. Congar OP.

Przedstawiciele Światowej Federacji Luterańskiej: bp krajowy dr Hermann Dietzfelbinger, współprzewodniczący; pastor dr Carl H. Mau; pastor dr Kurt Schmidt-Clausen (udział w pierwszym spotkaniu); pastor dr André Appel (udział w drugim spotkaniu); prof. dr Jerald Brauer; prof. dr Warren A. Quanbeck; prof. dr Kristian Einar Skydsgaard; prof. dr Vilmos Vajta.

Obserwatorzy: pastor Victor Hayward z SRK (udział w pierwszej sesji); pastor Patrick Rodger z SRK (udział w drugiej sesji); pastor dr Oswald Hoffmann z Kościoła luterańskiego – Missouri Synode, USA.

Gościem podczas pierwszej sesji był pastor dr André Appel.

Grupa odbyła dwa spotkania w Luterańskim Centrum Studiów Ekumenicznych w Strasburgu: pierwsze w dniach 25-27 sierpnia 1965, drugie w dniach 13-15 kwietnia 1966 r. Echa tych spotkań znajdujemy w *Raporcie z Malty*[3]. Zgodzono się, że grupa winna podjąć dwa tematy: 1) Treść, forma i cel możliwych kontaktów między Kościołem katolickim a Światową Federacją Luterańską. Rozliczenie przeszłości i nadzieje; 2) Podstawowe problemy teologiczne przyszłego dialogu katolicko-luterańskiego.

Grupa Robocza wskazała trzy drogi, którymi oba Kościoły winny iść ku sobie: 1) Droga dialogu; 2) Droga wymiany obserwatorów. (Wymiana obserwatorów i doradców między Kościołem katolickim a Światową Federacją Luterańską w różnych sprawach weszła już w praktykę. Grupa jednak zaleciła, by tę praktykę odważniej wykorzystywać, poszerzać konsultacje i dbać o częstsze spotkania. Każda strona pozostaje, oczywiście, wolna w ocenie ich stosowności, potrzeby i okazji); 3) Regularne konsultacje kierownictw, tzn. rzymskiego Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan i Światowej Federacji Luterańskiej. (Należy je poszerzać i ubogacać współpracą w dziedzinie charytatywnej, w sprawach asystencji społecznej czy w niesieniu pomocy szczególnie potrzebującym. Konieczność wzmocnienia wzajemnych kontaktów wynika z naszej odpowiedzialności jednych za drugich).

---

retariat for Promoting Christian Unity. „Information Service" 1:1967 nr 1 s. 5-6; *Premier rapport des reunions du Groupe Mixte de Travail entre la Fédération Luthérienne Mondiale et l'Eglise Catholique Romaine*. Tamże nr 3 s. 20-22) oraz Światowa Federacja Luterańska (*Bericht der römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Arbeitsgruppe*. LR 16:1966 s. 560-563).

[3] Numery: 1, 2 i 4.

Najwięcej uwagi grupa poświęciła dialogowi, dla którego utworzono specjalną grupę, tzw. Komisję Studiów.

2. Wytyczne dla Komisji Studiów

Uznając potrzebę specjalnej wspólnej Komisji Studiów, Grupa Robocza sformułowała pod jej adresem podstawowe wytyczne:

1. Dialog winien być rozumiany jako wspólne, przepełnione wzajemnym szacunkiem poszukiwanie prawdy.
2. Nie ma strony ważniejszej i mniej ważnej.
3. Usuwać teologiczne nieporozumienia.
4. Nie cofać się przed tematami trudnymi, drażliwymi i obciążonymi przykrymi doświadczeniami.
5. Podejmując tematy „stare", nie czynić tego po staremu, ale uwzględniać wielorakie przemiany, jakie dokonały się od czasów reformacji, tworząc nowy kontekst dla tradycyjnych problemów.
6. Nie pomniejszać głębokich różnic, które nas dzielą, ale mówić o nich otwarcie i brać je na serio.
7. Nie zakładać z góry, że wystarczająco znamy stanowisko drugiej strony, jesteśmy bowiem ofiarami informacji konfesyjnie jednostronnej, polemicznej, obciążonej starymi i przestarzałymi uprzedzeniami, z czego nie musimy sobie zdawać sprawy.
8. Uzbroić się w cierpliwość, powagę i lojalność, gdy wchodzimy w głąb problemów. Kiedy rzeczowo, odpowiedzialnie i z miłością usiłujemy zrozumieć drugiego, otwierają się przed nami nowe horyzonty i spostrzegamy zaskakujące aspekty chrześcijańskiej prawdy[4].
9. Nie traktować dialogu jako dysputy akademickiej, ale jako wydarzenie otwarte na Ducha Świętego, który nas prowadzi, daje gotowość pójścia za tym, co właściwsze i co zbliża ludzi do siebie.
10. Dialog łączyć z wiarą, nadzieją, miłością, pokutą i wspólną modlitwą.
11. Nie zrażać się trudnościami (cierpliwość cnotą ekumenisty!).
12. Wyniki dialogu publikować po wyrażeniu zgody przez obie strony.

3. Tematyka przyszłego dialogu

Zdaniem Grupy Roboczej Komisja Studiów winna podjąć następujące bloki tematyczne:

---

[4] Cierpliwość pozwala dojrzewać świadomości prawdy. Tak twierdził Jan Gerson († 1429) na marginesie średniowiecznych sporów wielkich scholastyków na temat niepokalanego poczęcia; chwalił ich, że nie usiłowali szybko ucinać knotów kontrowersji, wyżej ceniąc cierpliwość

1. Słowo Boże (Autorytet oraz interpretacja Pisma św. – Pismo św. a Tradycja – Objawienie Boże a Wyznanie).

2. Obecność Chrystusa w Kościele (Chrzest – Eucharystia – Kapłaństwo wiernych – Autorytet i urząd w Kościele – Czystość Ewangelii oraz pełnia Kościoła).

3. Z zagadnień chrystologii (Zbawcze znaczenie człowieczeństwa Chrystusa – Zasada „Tylko Chrystus /Solus Christus/" a współpraca człowieka (cooperatio) – Chrystologiczne implikacje mariologii – Antropologiczne i kosmiczne implikacje chrystologii).

4. Szczegółowe zagadnienia z nauki o Duchu Świętym (Obecność Ducha Świętego w Kościele – Duch Święty a instytucja /urząd a charyzmat/ – Kościół w doświadczeniach – Znaczenie prawa w Kościele).

5. Usprawiedliwienie i uświęcenie (Prawo a Ewangelia – Znaczenie grzechu – Wiara chrztu a usprawiedliwienie – Sakramenty jako środek łaski).

6. Odnowa a Reformacja (Sens Reformacji /Czego katolicy mogą nauczyć się od Lutra? – Samokrytyka w tradycji luterańskiej/ – Stałe i zmienne elementy w Kościele).

7. Problemy misji oraz duszpasterstwa (Co możemy wspólnie uczynić dla świata? – Teologia małżeństwa – Małżeństwa mieszane – Wolność religijna).

26 maja 1966 r. kard. Augustus Bea przedstawił Pawłowi VI ustalenia Grupy Roboczej i uzyskał ich aprobatę. Nieco później zatwierdził je również Komitet Wykonawczy Światowej Federacji Luterańskiej zebrany w Belgradzie w dniach 17-22 lipca tegoż roku.

II. Pierwszy etap dialogu (1967-1972) „Raport z Malty"

Pierwszy okres dialogu (1967-1972) obejmował sześć lat pracy Komisji Studiów znaczonych pięcioma pracowitymi sesjami w: Zürichu (Szwajcaria), Båstad (Szwecja), Nemi (Włochy), Cartigny (Szwajcaria) i San Anton na Malcie. O składzie personalnym komisji i o przebiegu wspomnianych sesji informują: biuletyn watykańskiego Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan – bardzo zwięźle i urzędowo[5] oraz dwaj uczestnicy spotkań, H. Meyer

---

jako warunek dochodzenia do prawdy techniką raczej poszukiwania niż rozstrzygania: inquirendo magis quam determinado. Za: G. Söll. *Mariologie*. Freiburg M. (Herder) 1978 s. 187.

[5] *L'Église catholique romaine et la Fédération Luthérienne Mondiale*. SInf 2:1968 nr 4 s. 4-5; *Seconde session de la Commission d'Études catholique-romaine/luthérienne sur „L'Évangile et l'Église"*. SInf 3:1969 nr 7 s. 6; *Dialogue international. Avec la Fédération Luthérienne Mondiale*. SInf 4:1970 nr 11 s. 18-20; *Relations avec la Fédération Luthérienne Mondiale*. SInf 5:1971 nr 14 s. 10-11.

i August Hasler, którzy opublikowali dwa bogate treściowo artykuły o charakterze protokołów w oficjalnym piśmie Światowej Federacji Luterańskiej „Lutherische Rundschau”[6]. Meyer, który wiernie towarzyszy dialogowi komisji luterańsko-katolickiej na forum światowym od samego początku, nie ograniczył się do sprawozdań oficjalnych. Kilkakrotnie powracał do tego tematu powtarzając i dopowiadając tamte informacje w sposób mniej urzędowy[7]. Najcenniejszą publikacją na temat prac komisji jest niewątpliwie *Evangelium–Welt–Kirche*[8], w której Meyer podał nie tylko niemiecki i angielski tekst *Raportu z Malty*, ale również wszystkie referaty wygłoszone i przedyskutowane na poszczególnych sesjach. Na podstawie tej ze wszech miar godnej zaufania bazy informacyjnej popularyzowano prace Komisji Studiów, podejmując przy okazji pierwsze próby oceny[9].

---

[6] H. Meyer, A. Hasler. *„Das Evangelium und die Kirche". Die bisherige Arbeit der römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Studienkommission.* LR 19:1969 s. 467-488; *„Das Evangelium und die Kirche". Die Arbeit der römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Studienkommission bei ihrer dritten und vierten Sitzung.* LR 21:1971 s. 208-240.

[7] *Das Gespräch zwischen Römisch-katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund (1967-1971).* „Una Sancta" 26:1971 s. 331-338; *El diálogo entre la Iglesia Católica Romana y la Federación Luterana Mundial.* „Dialogo Ecuménico" (Salamanca) 6:1971 s. 403-419 (tł. franc.: „Positions Luthériennes" 20:1972 nr 2 s. 179-193); *Lutherum und Katholizismus im Gespräch. Ergebnisse und Stand der katholisch/lutherischen Dialoge in den USA und auf Weltebene.* Frankfurt 1972 (Lembeck); *Zwischenkirchliche Gespräche über Amt und Amtsanerkennung. Katholisch-lutherische Gespräche.* „Concilium" 8:1972 s. 300-302; *Bericht über die Genfer Konsultation über bilaterale Gespräche.* LR 22:1972 s. 216-227; *Die bilateralen Gespräche und ihre Zukunft.* LR 25:1975 s. 236-248; *Der katholisch-lutherische Dialog der letzten Jahre: Durchbrüke-Engpässe-Aufgaben.* – „Amtsblatt der Evangelisch Lutherischen Kirche in Thüringen" 28:1975 s. 30-34, 37-38; H. Meyer, A. Hasler. *The Joint Lutheran/Roman Catholic Study Commission on „The Gospel and the Church".* LW 18:1971 s. 161-187.

[8] *Evangelium-Welt-Kirche. Schlussbericht und Referate der römisch-katholisch-evangelisch-lutherischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche" 1967-1971. Auf Veranlassung des Lutherischen Weltbundes und des Sekretariats für die Einheit der Christen.* Frankfurt am M. 1975 (Lembeck).

[9] A. Brandenburg. *Das Evangelium und die Kirche. Zum Schlussbericht der Studienkommission des Lutherischen Weltbundes und der Römisch-katholischen Kirche. Das sog. „Malta-Papier".* ÖR 21:1972 s. 562-569; *Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche"* (przedmowa: A. Appel i J. Willebrands). LR 22:1972 s. 344-362; to samo w j. ang.: *Report of the Joint Lutheran/Roman Catholic Study Commission on „The Gospel and the Church".* LW 19:1972 s. 259-287; W. Joest. *Zur Frage des katholisch-evangelischen Dialogs heute.* W: *Begegnung[...] Heinrich Fries gewidmet.* Graz-Wien-Köln 1972; W. Lohff. *An der Seite emanzipatorischer Bewegung.* „Evangelische Kommentare 4:1971 s. 80-84; H. Schürmann. *Die Arbeit und der Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkomission „Das Evangelium und die Kirche" 1967-1972.* TThZ 82:1973 s. 120-125; 172-180; G. Strecker. *Evangelium und Kirche nach katholischen und evangelischen Verständnis. Die Ergebnis der röm.-kat.-luth. Studienkommission.* Tübingen 1972 (Mohr); J. Willebrands, A. Appel. *Report of the Lutheran-Roman-Catholic Study Commission on „The Gospel and the Church".* „Worship" 46:1972 s. 326-351.

Niektóre referaty głoszone podczas kolejnych sesji Komisji Studiów zostały opublikowane poza zbiorem *Evangelium-Welt-Kirche* (zob. przypis 8): H. Conselmann. *Zum Überliefe-*

1. Skład Komisji Studiów

Komisję stanowili powołani do niej oficjalnie członkowie. Przedstawiciele katolickich mianował Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, a luterańskich – Światowa Federacja Luterańska. W sesjach komisji brało udział wiele osób: 1) Przede wszystkim przedstawiciele watykańskiego Sekretariatu i genewskiej Federacji Luterańskiej; tworzyli oni „sztab" zwany „Staffem" zarówno w języku angielskim, jak w niemieckim i francuskim. 2) Doradcy-eksperci – nieliczni, ponieważ do Komisji Studiów weszli niemal sami wybitni profesorowie. 3) Tłumaczki i sekretarki.

Luteranie:

Członkowie: Hans Conselmann, prof. Nowego Testamentu, uniwersytet w Göttingen; George A. Lindbeck, prof. historii Kościoła, uniwersytet Yale w New Haven; Wenzel Lohff, prof. teologii systematycznej, uniwersytet w Hamburgu; Einar Molland, prof. historii Kościoła, uniwersytet w Oslo, współprzewodniczący; Per-Eric Persson, prof. teologii systematycznej, uniwersytet w Lund; Kristen Stendahl, prof. Nowego Testamentu, uniwersytet w Harward; George Strecker, prof. Nowego Testamentu, uniwersytet w Bonn (tylko w drugiej sesji).

Eksperci: Wilhelm Dantine, prof. teologii systematycznej, uniwersytet w Wiedniu (sesja trzecia); Philip Hefner, prof, teologii systematycznej w Chicago (sesja druga); Kristian-Einar Skydsgaard, prof. teologii dogmatycznej, uniwersytet w Kopenhadze (sesja trzecia); Georg Strecker, prof. Nowego Testamentu, uniwersytet w Göttigen (sesja trzecia).

Sztab: André Appel, Sekretarz Generalny SFL, Genewa (sesja pierwsza, czwarta i piąta); Carl H. Mau, asystent Sekretarza Generalnego SFL, Genewa (sesja druga i trzecia); Harding Meyer, sekretarz wydziału teologicznego SFL, Genewa (wszystkie sesje); Vilmos Vajta, dyrektor Instytutu Studiów Ekumenicznych w Strasburgu (wszystkie sesje).

Katolicy:

Członkowie: Joseph A. Fitzmeyer SJ, prof. Nowego Testamentu, Woodstock College, USA; Walter Kasper, prof. teologii dogmatycznej, uniwersytet w Münster; Hans L. Martensen, biskup z Kopenhagi; Francis McCool SJ, prof. Nowego Testamentu, Instytut Biblijny, Rzym, współprzewodniczący; Karl H. Schelkle, prof. Nowego Testamentu, uniwersytet

---

rungsproblem im Neuen Testament. TLZ 94:1969 s. 880-887; Ph. Hefner. *Die Vermittlung des Evangeliums in ökologischer Sicht.* LR 19:1969 s. 414-434; W. Kasper. *Zur Frage der Anerkennung der Amter in den lutherischen Kirchen.* Cath 151:1971 s. 97-109; G. A. Lindbeck. *The Lutheran Doctrine of the Ministry: Catholic and Reformed.* ThS 30:1969 s. 588-612; E. Schillebeeckx. *The Catholic Understanding of Office in the Church.* ThS. 30:1969 s. 567-587; H. Schürmann. *Die Freiheitsbotschaft des Paulus – Mitte des Evangeliums?* Cath 22:1971 s. 22-62.

w Tübingen; Edward Schillebeeckx OP, prof. teologii dogmatycznej, uniwersytet w Nijmegen (sesja trzecia i czwarta); Heinz Schürmann, prof. Nowego Testamentu, Wydział Teologiczny w Erfurcie; Anton Vögtle, prof. Nowego Testamentu, uniwersytet we Fryburgu niemieckim; Johannes Witte SJ, prof. teologii ekumenicznej, uniwersytet Gregorianum w Rzymie.

Eksperci: Walter Burghardt SJ, profesor patrologii, Woodstock College, USA (sesja trzecia); Yves M. J. Congar OP, prof. teologii w Le Saulchoir (sesja czwarta); Johann Baptist Metz, prof. teologii fundamentalnej, uniwersytet w Münster (sesja druga); Charles Moeller, podsekretarz Kongregacji Doktryny Wiary, Watykan (sesja druga); Stephan Kuttner, prof. Prawa Kanonicznego, Uniwersytet Yale w New Haven.

Sztab: Johannes G. M. Willebrands, sekretarz Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan, Watykan (sesja pierwsza, trzecia i piąta); August Hasler, z Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan (wszystkie sesje); Jérôme Hamer OP, podsekretarz Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan (sesja druga i czwarta).

Obserwatorzy ze strony Światowej Rady Kościołów: Levis A. Brinner (reformowany), prof. teologii pastoralnej i liturgii, McCormack Divinity School w Chicago (sesja pierwsza); Werner Küppers (starokatolik), prof. w Bonn (sesja druga); Rudolf J. Ehrlich (reformowany), z Edynburga (sesja trzecia, czwarta i piąta).

2. Sesje Komisji Studiów

W kolejnych pięciu latach (1967-1971) Komisja odnotowała pięć kolejnych sesji plenarnych. Informacje sprawozdawców nie nużą rozwlekłością. Podają tematy referatów i streszczają podstawowe ustalenia.

a) Zürich-Witikon, 26-30 XI 1967
Ewangelia i jej przekazywanie

1. Problem Ewangelii w przepowiadaniu Jezusa i w przepowiadaniu nowotestamentowej wspólnoty (Anton Vögtle, kat.): Ciągłość i zmienność przepowiadania Ewangelii – Ewangelia Jezusa a Ewangelia w okresie popaschalnym.

2. Problem Tradycji w Nowym Testamencie (Hans Conselmann, lut.): Pierwszeństwo – Formy – Nosiciele Tradycji Ewangelii – Kryteria (gwaranty) Tradycji: kryterium antropologiczne, kryterium różnicy – kryterium chrystologiczne, kryterium różnicy czasowej – kryterium eklezjologiczne.

3. Problem Ewangelii jako centrum nowotestamentowego świadectwa (Kristen Stendhal, lut.): Sprawa zawężeń i elementów obcych, czyli dodat-

ków – Jak Ewangelia żyje w Kościele – Doraźny charakter (Ad-hoc-charakter) pism Nowego Testamentu – Centrum Ewangelii oraz hierarchia prawd.

4. Kerygmatyczny i normatywny charakter Ewangelii (Joseph A. Fitzmeyer, kat.): Ewangelia – Kerygmatyczny charakter Ewangelii – Normatywny charakter Ewangelii.

b) Båstad, 15-19 IX 1968
Świat i Kościół pod Ewangelią

1. Świat środowiskiem Ewangelii (Walter Kasper, kat): Znaczenie wcielenia – Objawienie a historia – Historyczność Ewangelii.

2. Świat jako cel Ewangelii (Per-Erik Persson, lut.): Odnowa stworzenia – Zbawienie człowieka – Opozycja świata w stosunku do Ewangelii.

3. Przekazywanie Ewangelii światu (Philip Hefner, lut.): Kazanie – Nauczanie – Posługiwanie diakonackie – Zaangażowanie społeczno-polityczne – Problem niewiarygodności i zgorszenia.

4. Konsekwencje posługiwania na rzecz świata odnośnie do kształtu Kościoła (Johann Baptist Metz, kat.): Solidarność ze światem – Niebezpieczeństwo zapatrzenia się w siebie oraz niebezpieczeństwo instytucjonalizmu i „stabilizacji" – Struktury Kościoła – Podporządkowanie autorytetowi i służbie – Prawo a wolność.

c) Nemi, 4-8 V 1969
Struktury Kościoła

1. Bogactwo nowotestamentowych struktur Kościoła a problem jedności (Hans Conselmann, lut.): Problemy metodologiczne – Stan dyskusji – Wspólnota eschatologiczna a porządek kościelny.

2. Struktury Kościoła w rozwoju historycznym. Okres wczesnopatrystyczny (Walter J. Burghardt, kat.): Sukcesja apostolska – Biskupi a prezbiterzy (hierarchia) – Biskup a biskup (kolegialność) – Biskupi a biskup Rzymu (prymat) – Biskupi a prorocy (charyzmaty) – Biskupi a lud (autorytet).

3. Normy doktrynalne, teorie teologiczne i aspekty praktyczne posługiwań w Kościołach luterańskich (George A. Lindbeck, lut.): Doktryna luterańska – Refleksje: A. Rozumienie posługiwania we współczesnych dyskusjach, B. Pytania do katolików.

4. Katolickie rozumienie urzędu Kościoła (Edward Schillebeeckx): Urząd w Kościele apostolskim – Znaczenie i ważność urzędu kościelnego – Problem

sukcesji – Wchodzenie w urząd kościelny – Ordynacja (święcenia) a sakrament – Charakter sakramentu święceń (ordynacji).

d) Cartigny, 22-26 II 1970
Ewangelia a Prawo

1. Wolność i porządek (Heinz Schürmann, kat.): Związek między Torą a Ewangelią – Wyzwolenie człowieka przez Ewangelię – Związanie przez przykazania Boże – Elementy prawne w zwiastowaniu i porządek prawny wspólnoty – Ograniczanie i ochrona wolności przez ludzkie prawo i prawne struktury.

2. Ewangelia a Prawo w Kościołach luterańskich (Wilhelm Dantine, lut.): Źródła, funkcje i kryteria prawa kościelnego – jego różnorodność i zmienność – Problematyka „iure divino" – „iure humano" – Formy prawa kościelnego: zobowiązanie do nauczania i wyznawania w określony sposób, karność kościelna, przynależność do Kościoła.

3. Ewangelia a Prawo w Kościele rzymskokatolickim (Stephan Kuttner, kat.): Rozumienie i rola prawa kościelnego – Prawo boskie i ludzkie – Prawo kościelne i naturalne – Jurysdykcja kościelna – Nauczycielski urząd Kościoła a wolność chrześcijańska – Odnowa prawa kościelnego po Soborze Watykańskim II.

4. Wolność chrześcijańska jako punkt sporny i problem wspólny dla luteranów i katolików dzisiaj (Wenzel Lohff, lut.): Gdzie przejawia się w nauce i strukturach obu Kościołów wolność chrześcijańska – Wolność chrześcijańska zraniona, zagrożona i nadużywana – Przykazania i granice chrześcijańskiej wolności: Wolność a prawda, wolność a autorytet – wolność a jedność – Problem adiafora.

e) San Anton, 21-25 II 1971
Urzędy Kościelne. Interkomunia. Raport końcowy

1. Problem katolickiego uznania luterańskich urzędów kościelnych (Walter Kasper, kat.): Brak w luteranizmie apostolskiej sukcesji w biskupstwie, źródłem katolickiego „nie" w stosunku do kościelnych urzędów luterańskich – Istnienie sukcesji kapłańskiej obok sukcesji biskupiej – Drogi do katolickiego uznania urzędów luterańskich: a) odnowione i pogłębione rozumienie sukcesji apostolskiej jako trwania w wierze apostolskiej (successio fidei); b) uznawanie kościelności wspólnot luterańskich; c) wzajemne stopniowe wzrastanie w chrześcijańskiej egzystencji; d) przechodzenie od jurydycz-

nego do bardziej teologicznego rozumienia urzędów kościelnych i święceń (ordynacji).

2. Dopuszczanie do Wieczerzy Pańskiej (Vilmos Vajta, lut.): Teoria i praktyka – Władze kościelne i lud Boży (sensus fidelium) – Teologia i prawo – Odpowiedzialność duszpasterska i ekskomunika – Dopuszczanie w obie strony, czy tylko w jedną?

3. Tezy o Kościele w związku z problemem interkomunii (Johannes Witte, kat.): Teza 1: Kościół jest wspólnotą wierzących. Teza 2: Kościół jest eschatycznie ukierunkowaną wspólnotą Ludu Bożego. Teza 3: Kościół jest sakramentalną wspólnotą ludu Bożego. Teza 4: Kościół jest historyczną wspólnotą ludu Bożego. Teza 5: Kościół rzymskokatolicki jest identyczny z Kościołem Chrystusa nie w sensie ekskluzywnym. Innym Kościołom i wspólnotom kościelnym przysługuje kościelny charakter. Tylko jednak Kościół rzymskokatolicki jest jedynym Kościołem, który zachowuje pełnię darów Chrystusa.

3. Zasadnicze ustalenia „Raportu z Malty"[10]

Wstępny projekt raportu końcowego, czyli dokumentu *Ewangelia a Kościół*, opracowała sześcioosobowa grupa, która zebrała się w Hamburgu w dniach 27-30 października 1970 r. Dzięki technice pracy stosowanej podczas wszystkich poprzednich sesji (po wysłuchaniu referatów i po dyskusji formułowano to, w czym osiągnięto zgodę, i osobno to, w czym stwierdzono konfesyjne różnice), podsumowanie nie nastręczało zbyt wielkich trudności.

[10] Tekst *Raportu z Malty* w dwóch językach uznanych za oficjalne: *Bericht der evangelisch--lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche"*. LR 22:1972 s. 344-362; *Report of the Joint Lutheran/Roman Catholic Study Commission on „The Gospel and the Church"*. „Lutheran World" 19:1972 s. 259-273. Oba teksty w nadbitkach można nabyć w: Fédération Luthérienne Mondiale, 150, route de Ferney, Ch-1211, Genève 20. Inne wydania tekstu niemieckiego: *Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch–katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche". W: Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch.* Frankfurt am Main (Lembeck) 1974 s. 23-54; *Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche"*. W: H. Meyer. *Luthertum und Katholizismus um Gespräch.* Frankfurt am Main (Lembeck) 1973 s. 143-174; *Das Evangelium und die Kirche. Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommision.* HerKor 25:1971 nr 11 s. 536-544; *„Das Evangelium und die Kirche". Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission.* W: H. Meyer (wyd.). *Evangelium-Welt-Kirche* s. 7-32. W tym samym zbiorze tekst angielski: *The Gospel and the Church. Report of the Joint Lutheran/Roman Catholic Study Commission.* Tamże s. 33-58. Polski przekład, dotąd jedyny, dokonany przez I.D. z HerKor, pominął vota separata: *Ewangelia a Kościół. Sprawozdanie wspólnej ewangelicko-luterańskiej i rzymsko-katolickiej Komisji Studiów*, „Novum" 1972 nr 9 s. 24-50. Istnieje też przekład francuski: *Rapport de la Commission d'Etude Evangelique Luthérienne – Catholique Romaine sur le thème 'L'Évangelie et l'Église'"*. DC 69:1972 nr 1621 s. 1070-1081.

Wystarczyło zebrać w jedno uzgodnienia i różnice, skonstruować logiczną całość, dopowiedzieć niedomówienia i wyeliminować powtórzenia. Ostateczną redakcję zlecono małej grupie, która wywiązała się ze swego zadania podczas spotkania w Tübingen w dniach 28-30 maja 1971 r. Głosowanie nad raportem odbyło się na Malcie, podczas piątego spotkania dorocznego Komisji Studiów w dniach 21-26 lutego 1971 r. (ostateczna redakcja językowa miała więc miejsce już po przyjęciu raportu). Dokument został przyjęty jednogłośnie, chociaż w niektórych kwestiach szczegółowych były vota separata.

„Końcowy raport zbiera i naświetla wyniki i tendencje czterech spotkań poprzednich. Zaczynając tematem ogólnym »Ewangelia a Kościół« mówi najpierw o Kościele jako słudze Ewangelii, następnie o stosunku między Tradycją Kościoła a Pismem św. Na ogół zgodzono się, że odwieczne spory na temat usprawiedliwienia nie powinny dłużej dzielić Kościołów. Kiedy dotknięto sprawy orędzia chrześcijańskiego do świata, komisja doszła do przekonania, że rzymscy katolicy i luteranie stoją przed tymi samymi problemami i że winni wspólnie pracować w celu ich rozwiązania. Stwierdzono godną uwagi zgodność w patrzeniu na posługiwania kościelne. Dokonano również postępu we wspólnym rozumieniu roli papiestwa; w tym jednak przedmiocie różnice pozostają. Przestudiowano również zagadnienie interkomunii między luteranami i rzymskimi katolikami oraz sformułowano zalecenia dla autorytetów kościelnych”[11].

Sprawozdanie podkreśla osiągnięte zbliżenia stanowisk w kwestiach usprawiedliwienia, orędzia chrześcijańskiego do świata, patrzenia na urzędy kościelne i na papiestwo. Nie wyczerpuje ono pełnej listy stwierdzeń świadczących o przełamywaniu odwiecznych barier dzielących oba Kościoły na płaszczyźnie doktryny i wiary. Spróbujmy je zestawić.

a) Wspólne dobro Ewangelii (nr 14-15)

Tak luterańskie, jak i katolickie chrześcijaństwo przyznaje się do Ewangelii. Wokół niej spotykają się obie wielkie wspólnoty. Luteranie i katolicy zgodnie uznają, że Ewangelia to fundament wiary i życia chrześcijańskiego. Nie mogą jednak zaprzeczyć, że Ewangelia również oddziela te wspólnoty od siebie; nie chodzi tu o Ewangelię jako taką, ale odmienne jej pojmowanie.

Obie strony wiedzą, że nie ma sensu toczyć w nieskończoność dawnych sporów i powtarzać szesnastowiecznych zarzutów, albowiem radykalnie zmieniła się sytuacja historyczna, co w znacznej mierze dezaktualizuje dawne zarzuty i spory. Niemniej obie strony są głęboko przekonane, że mimo wszelkich przemian luteranizm pozostanie luteranizmem, a katolicyzm kato-

---

[11] *Relations avec la Fédération Luthérienne Mondiale.* SInf 5:1971 nr 14 s. 10-11.

licyzmem i to nawet po zasadniczych uzgodnieniach, np. w kwestii usprawiedliwienia luteranizm i katolicyzm zachowują własną specyfikę, własne uwrażliwienia w odbiorze Ewangelii oraz własny sposób rozkładania akcentów w jej lekturze i urzeczywistnianiu.

b) Ewangelia – nauka Jezusa przekazana przez prachrześcijańskie przepowiadanie (nr 16)

Stwierdzono zgodnie, że: a) nauki Jezusa nie poznajemy bezpośrednio, poznajemy ją za pośrednictwem prachrześcijańskiego przepowiadania; b) Ewangelia opiera się zasadniczo na świadectwie o wydarzeniach wielkanocnych; c) przekazując Ewangelię, przekazuje się zbawienie; Ewangelia i jej zwiastowanie są wydarzeniami zbawczymi.

c) Ewangelia a Tradycja (nr 17)

Stary spór prowadzony pod hasłem „Pismo św. a Tradycja", rozwiązywany tradycyjnie przez protestantyzm w tezie „Tylko Pismo św. (Sola Scriptura)", a przez katolicyzm w sformułowaniu „Pismo św. i Tradycja", znacznie stępił swoje ostrze w ostatnich kilkudziesięciu latach, czego świadectwem mogą być studia o Tradycji takich autorów, jak H. Bachta, O. Cullmanna, J. R. Geiselmanna czy J. Beumera. Autorzy *Raportu z Malty* zgodzili się, że wyłączne przeciwstawianie sobie Tradycji i Pisma św. jest błędem. Przecież najpierw była Tradycja jako przepowiadanie o Jezusie i głoszenie Jego Ewangelii, a dopiero później powstały teksty nowotestamentowe jako najcenniejsze, podstawowe świadectwo Tradycji. Ustna Tradycja stanowi więc środowisko i kolebkę Pisma św. Nowego Testamentu. Ewangelia Jezusa była też od początku przedmiotem Tradycji. Spisanie zasadniczej treści pierwotnej Tradycji nie uśmierciło jej; ona żyła i żyje nadal, a Pismo św. stanowi w stosunku do niej funkcję normatywną.

d) Kryteria głoszenia wiary przez Kościół (nr 19-21)

Ewangelię mamy głosić w zmieniających się sytuacjach historycznych. Stajemy więc przed pytaniem, w jaki sposób to czynić. Nie wystarcza tu ani tradycyjna odpowiedź luterańska – „Trzeba głosić czyste słowo Boże (sola Scriptura)", ani tradycyjna odpowiedź katolicka – „Trzeba uwzględniać nauczycielski urząd Kościoła". Komisja wskazała na kryterium podstawowe

i kryteria wtórne. Za kryterium podstawowe wspólnie uznała „moc Ducha Świętego", czego bliżej nie wyjaśniła. Czytelnik ma prawo wiązać tę wypowiedź z głęboką chrześcijańską ideą wyczucia wiary – sensus fidei, którym Duch Święty obdarzył lud Boży, chociaż nie należy, jak się wydaje, utożsamiać tych dwu rzeczywistości (mocy Ducha Świętego i sensus fidei).

Różnice między luterańską i katolicką podkomisją wystąpiły dopiero w określaniu kryteriów wtórnych. Według luteranów właściwą i obowiązującą interpretację Ewangelii przynosi żywe słowo kazania (nr 19). Według katolików takim kryterium jest: a) urząd nauczycielski Kościoła; b) nieurzędowy charyzmat i c) żywe doświadczenie wiary chrześcijańskiej (nr 19-20). Niezależnie od różnicy w podejściu do kryteriów wtórnych, obie strony uznały najwyższy autorytet słowa Bożego, a następnie – że Kościół nie ma władzy swobodnego rozporządzania tym słowem i pozostaje w jego służbie (nr 21).

e) Nieomylność i bezbłędność (nr 22-23)

Chodzi tu o problem wspólny obu Kościołom. Nie tylko katolicy, ale i luteranie są przekonani, że Duch Święty nieustannie prowadzi Kościół ku prawdzie i że tę prawdę nieustannie w Kościele zachowuje. Nie jest to stan pełen satysfakcji z posiadania prawdy, ale dynamiczne dążenie „ku"; to proces wewnątrz Kościoła, prowadzony przez Ducha Świętego. Wyraża się w walce z błędami, ale nie tylko; walka bowiem z błędami doktrynalnymi ogranicza się do stosunkowo wąsko pojętej ortodoksji, tymczasem chodzi również o walkę z grzechem, czyli o proces, wysiłek i dążenie ku właściwemu życiu (ortopraksja). Walka o czystość wiary i doktryny musi być dopełniana troską o ewangeliczny styl życia. Tak rozumiana bezbłędność i nieomylność jest darem dla całego Kościoła.

f) Centrum Ewangelii oraz hierarchia prawd (24-25)

Centrum Ewangelii, czyli jej istoty, nie sposób zamknąć w jakiejś jednej formie teologicznej, chodzi bowiem o rzeczywistość niesłychanie bogatą treściowo, mianowicie o eschatyczne, zbawcze działanie Boże, przejawiające się w krzyżu i zmartwychwstaniu Jezusa (nr 24).

Specyfikę katolickiego rozumienia tego centrum Ewangelii wyraża, choć w sposób niepełny, nauka o hierarchii prawd wiary (por. *Dekret o ekumenizmie*, nr 11), według której nie wszystkie prawdy wiary posiadają tę samą doniosłość, chociaż wszystkie mają wspólny punkt odniesienia do fundamen-

tu wiary chrześcijańskiej. Luteranie wolą pytać: „Co stanowi istotę (środek) Ewangelii?" oraz „Czy tej istocie daje się należne miejsce w kulcie i życiu chrześcijańskim?" Katolicki sposób podejścia akcentuje moment całości i pełni, luterański natomiast rodzi krytyczne pytania pod adresem każdej tradycji chrześcijańskiej: czy prawidłowo przedstawia świadectwo Ewangelii (można przecież przeakcentowywać jej elementy nieistotne, czy zaniedbywać istotne) (nr 25)[12].

g) Usprawiedliwienie (nr 26-30)

W Kościele zachodnim nastąpił rozłam przede wszystkim z powodu różnego pojmowania usprawiedliwienia: całkowicie darmo przez wiarę – Bóg usprawiedliwia nas ze względu na Chrystusa (Luter), lub dzięki wierze działającej przez miłość, czyli przy współpracy człowieka ze zbawiającym Bogiem (tradycyjne ujęcie przeciwstawiane reformacji). Aż do naszych czasów uważano, iż te ujęcia nie dadzą się pogodzić, ani zasadniczo zbliżyć. Okazało się, że jest inaczej.

Obie strony zgodziły się w najbardziej zasadniczych punktach:

1. Zbawienie jest całkowicie darem. Znaczy to, że zasada „sola gratia" należy do wspólnego chrześcijańskiego dziedzictwa wiary i czas zaprzestać wskazywania na nią jako na coś typowo protestanckiego. To, co przez wieki uważano za kość niezgody, okazuje się węzłem jedności: „Boski dar zbawie-

[12] Z literatury nt. hierarchii prawd i centrum Ewangelii: Y. Congar. *On the „hierarchia veritatum"*. W: *The Heritage of the Early Church (Essays in Honor of G. V. Florovsky).* Rome 1973 s. 409-420; W. Dietzfelbinger. *Die Hierarchie der Wahrheiten.* W: *Die Authorität der Freiheit.* Wyd. J. Ch. Hampe. T. 2. München 1967 s. 619-625; W. Hryniewicz. *Rola Tradycji w interpretacji teologicznej. Analiza współczesnych poglądów dogmatyczno-ekumenicznych.* Lublin 1976 s. 233-254; tenże. *„Hierarchia prawd" a ekumenizm.* CT 49:1979 s. 5-21; A. Klein. *Hierarchia veritatum.* „Catholica" 23:1969 s. 421-424; H. Mühlen. *Die Lehre des Vatikanum II über die „hierarchia veritatum" und ihre Bedeutung für denökumenischen Dialog.* „Theologie und Glaube" 56:1966 s. 303-335; tenże. *Die Bedeutung der Differenz zwischen Zentraldogmen und Randdogmen für den ökumenischen Dialog. Zur Lehre des II. Vatikanischen Konzils von der „hierarchia veritatum".* W: *Freiheit in der Begegnung.* Frankfurt am M. 1969 s. 191-230; F. Mussner. *Die Mitte des Evangeliums in neutestamentlicher Sicht.* Cath 15:1961 s. 271-292; tenże. *„Evangelium" und „Mitte des Evangelium".* W: *Gott in Welt.* Bd. 1. Freiburg i. Br s. 492-514; to samo w dziele zb. tegoż autora *Praesentia salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments.* Düsseldorf 1967 s. 159-177; P. O'Connell. *„Hierarchy of Trouths".* W: *Cardinal Bea Studies.* T. 2. Manila 1972 s. 83-117; E. Schlink. *Die „Hierarchie der Wahrheiten" und die Einigung der Kirchen.* KD 21:1975 s. 1-12; H. Schützeichel. *Die hierarchische Denken in der Theologie.* Cath 25:1971 s. 90-111; K. Stendahl. *The Question Concerning the Gospel as Center and the Gospel as Totality of the New Testament Witness.* W: H. Meyer (wyd.). *Evangelium-Welt-Kirche.* s. 97-109; G. H. Tavard. *„Hierarchia veritatum": A Preliminary Investigation.* ThS 32:1971 s. 278-289; U. Valeske. *Hierarchia veritatum.* München 1968.

nia dla wierzących n i e j e s t związany z żadnymi warunkami ze strony człowieka". Ludzkie instytucje nie mogą położyć swojej ręki na Bogu i manipulować jego zbawczym działaniem; taka myśl jest absurdalna i musi być z góry wykluczona ze względu na suwerenność i wolność Boga w Jego zbawczej aktywności; chodzi natomiast o prawdę, że j a n i e m o g ę s o b i e w y s ł u ż y ć z b a w i e n i a, czy – inaczej mówiąc – że zbawienie jest całkowicie łaską, darem i tylko darem Boga, wyłącznie opus Dei, a nie opus hominis, opus meum.

2. Usprawiedliwienia nie należy rozumieć jako ogłoszenia człowieka sprawiedliwym, bez jego wewnętrznej przemiany. Zarówno protestanci, jak i katolicy przyzwyczaili się rozumieć usprawiedliwienie w ujęciu ewangelickim jako iustificatio forensis, jedynie z zewnątrz osłaniające człowieka, nie przetwarzając jego wnętrza. Byliśmy przekonani, po obu stronach, że w tym punkcie różnimy się najradykalniej i nieodwołalnie. W *Raporcie* znajdujemy świadectwo wybitnych teologów luterańskich, wydelegowanych przez najwyższe instancje kościelne do dialogu, m.in. na ten centralny temat, że największy spór teologiczny chrześcijaństwa czasów nowożytnych zakończył się spotkaniem i obustronnym „tak"[13].

---

[13] S. C. N a p i ó r k o w s k i. *Sola fide – Sola gratia. Z dyskusji nad usprawiedliwieniem.* BE 1976 nr 17 s. 38-39.

O zbliżeniu stanowisk w kwestii usprawiedliwienia: J. A l f a r o. *Chrześcijańska nadzieja i wyzwolenie człowieka.* Warszawa 1975 (tł. z j. włoskiego: *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo.* Roma 1971); P. B l ä s e r. *Rechtfertigungsglaube bei Luther.* Münster 1953; M. B o g d a h n. *Die Rechtfertigungslehre Luthers im Urteil der neueren katholischen Theologie. Möglichkeiten und Tendenzen der katholischen Lutherdeutung in evangelischer Sicht. Diss.* Erlangen-Nürnberg-Göttingen (Vandenhoeck u. Ruprecht) 1971; *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube.* J. Feiner, L. Vischer. 8 Aufl. Freiburg im Br. (Herder) 1973 s. 291-321, 560-570; H. J. I w a n d. *Rechtfertigung und Christusglaube. Eine Untersuchung zur Systematik der Rechtfertigungslehre Luthers in ihren Anfängen.* Darmstadt 1966; H. K ü n g. *Ist in der Rechtfertigungslehre eine Einigung möglich.* US 12:1957 s. 116-121; t e n ż e. *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung mit einem Geleitbrief von Karl Barth.* Einsiedeln (Johannes Verlag) 1957, 4 Aufl. 1964; U. K ü h n, O. P e s c h. *Rechtfertigung im Gespräch zwischen Thomas und Luther.* Berlin (Evangelische Verlaganstalt) 1967; E. M u e h l e n b e r g. *Synergia and Justification by Fait.* W: *Discord, Dialogue, and Concord. Studies in the Lutheran Reformation's Formula of Concord.* Wyd. L. W. Spitz i W. Lohff. Philadelphia (Fortpess Press) 1977 s. 15-37; H. M a u. *Zum Problem der dispositio ad iustificationem in scholastischer und lutherischer Sicht.* W: *Theologische Versuche.* 3 Bd. Berlin 1971 s. 99-120; O. H. P e s c h. *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs.* Mainz 1967; A. P e t e r s. *Glaube und Werk. Luthers Rechtfertigungslehre im Lichte der Heiligen Schrift.* Berlin-Hamburg 1962; V. P f n ü r. *Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana und die Stellungsnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535.* Wiesbaden 1970; t e n ż e. *Die Einigung in der Rechtfertigungslehre bei den Religionsverhandlungen auf dem Reichstag zu Augsburg 1530.* W: E. I s e r l o h (wyd.). *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche.* Münster (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 1980 s. 346-374; S. P f ü r t n e r. *Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewissheit*

h) Ewangelia a prawo kościelne (nr 31-34)

Trzeba na nowo przemyśleć sprawę prawa boskiego i prawa ludzkiego (ius divinum – ius humanum), ponieważ nie znamy prawa boskiego w „formie czystej"; występuje ono zawsze w uwikłaniu z prawem ludzkim, a więc w formach pośrednich.

Kryterium oceny konkretnych przepisów prawnych stanowi z jednej strony Ewangelia, z drugiej – zmieniająca się sytuacja, w jakiej żyją chrześcijanie; wobec tej zmienności Kościół musi wciąż na nowo korygować i zmieniać swoje prawo rozpoznając znaki Ducha w historii.

Celem prawa nie może być sama instytucja kościelna, ale zbawienie człowieka. Prawo i Kościół mają służyć religijnemu życiu wiernych, ochraniać chrześcijańską wolność i prawa osoby[14].

i) Ewangelia a świat (nr 35-46)

Luterańsko-katolickie kontrowersje zrodziły się w świecie radykalnie różnym od dzisiejszego. Dlatego niektóre nasze tradycyjne spory tracą dzisiaj swój sens.

„Świat" posiada wiele różnych znaczeń[15]; konstruuje się różne „teologie rzeczywistości ziemskich". Granice poglądów przebiegają nie tyle między wyznaniami, co poprzez wyznania.

Chrześcijański stosunek do świata określa krzyż i uniwersalizm Ewangelii. Skoro zbawcze wydarzenie dokonało się na krzyżu, nie ma miejsca na triumfalizm Kościoła. Kościół winien służyć Słowem, sakramentami oraz współcierpieniem z Chrystusem, ze słabymi, cierpiącymi, biednymi i uciśnionymi. Ponieważ Ewangelia obejmuje wszystkie dziedziny bytu i wszystkie aspekty życia ludzkiego, Kościół unika koncepcji dualistycznych, związanych z nimi niektórych form pobożności, radykalnego przeciwstawiania natury łasce, a państwa Bożego państwu świeckiemu.

---

und Gefährdung. Heidelberg 1961; G. Philips. *La justification luthérienne et le Concile de Trente*. EThl 68:1971 nr 3-4 s. 334-358; H. G. Pöhlmann. *Rechtfertigung. Die gegenwärtige kontroverstheologische Problematik der Rechtfertigungslehre zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Lehre*. Gütersloh (G. Mohn) 1971; J. Stange. *Der „katholische" Luther und der „evangelische" Thomas von Aquin als unsere Gesprächspartner*. „Evangelisch-katholisches Forum" 2:1962 H. 4 s. 175-179; J. M. Todd. *Marcin Luter. Studium biograficzne*. Tł. T. Szafrański. Warszawa (Pax) 1970.

[14] Próbę ogólnoteologicznej refleksji nad prawem kościelnym podjął na terenie polskim ks. Remigiusz Sobański. *Zarys teologii prawa kościelnego*. Warszawa (ATK) 1973.

[15] Por. Cz. Bartnik. *Ewangelia a świat w Raporcie z Malty*. „Chrześcijanin w Świecie" 6:1974 nr 30 s. 62-69.

Ewangelia pomaga rozumieć świat (hermeneutyczna funkcja Ewangelii w stosunku do świata), świat ułatwia właściwe odczytywanie Ewangelii, stawia bowiem jej pytania i żąda, by przepowiadający ją słudzy uwzględniali zachodzące przemiany (hermeneutyczna funkcja świata w stosunku do Ewangelii). Stałości przyjętych sformułowań muszą towarzyszyć nowe formy zapewniające nieprzerwany związek Ewangelii ze światem w jego przemianach historycznych. W ten sposób świat kształtuje zwiastowanie Ewangelii. Z drugiej strony Ewangelia wpływa na świat, gdy Kościół głosi Słowo, gdy sprawuje sakramenty i prowadzi akcje na rzecz potrzebującego człowieka. Głosząc Ewangelię i żyjąc nią, Kościół pełni funkcję krytyczną i demaskatorską w stosunku do wszystkich ideologii oraz form życia politycznego, społecznego i gospodarczego, jak też do wszelkich nieludzkich aspektów społeczeństwa. Nie wypełni jednak właściwie tej funkcji bez dużego obszaru wolności wewnątrzkościelnej i bez nowych struktur.

j) Ewangelia a urząd kościelny (nr 47-50, 53-56)

Uczestniczący w komisji katolicy wspólnie z luteranami zdecydowanie opowiedzieli się za zasadą „Tylko Chrystus (solus Christus)" stwierdzając, że „zbawienie zawdzięczamy [...] wyłącznie dokonanemu raz po wsze czasy boskiemu dziełu zbawienia w Jezusie Chrystusie" (nr 48). Nie nadano jednak tej zasadzie sensu ekskluzywnego, tzn. nie wykluczono jakiejś formy współdziałania ludzkiego w tym całkowicie darmowym wydarzeniu zbawczym: „Ale do dzieła pojednania należy również służba pojednania" (tamże), a więc służba pierwszych świadków Ewangelii i tych wszystkich, którzy po nich będą o niej świadczyć, aż Pan powtórnie przyjdzie. Opierając się na świadectwie Ewangelii trzeba zgodzić się, iż do struktury ekonomii zbawienia należą: posługiwanie Słowa, sakramentów i nieodzownego wspólnotom zwierzchnictwa, a zatem konkretne struktury i porządki kościelno-społeczne[16]. Taki czy inny kształt owych struktur, a więc i posługiwań kościelnych – to dalszy, bardzo złożony problem. Nie ulega jednak wątpliwości, że każdy

[16] O możliwości nieekskluzywnej interpretacji zasady „Solus Christus" zob.: S.C. Napiórkowski. Christus solus nunquam solus? O reformacyjnym modelu urzędu kościelnego w świetle Liber Concordiae. „Summarium" 1973 nr 22/1 s. 3-16; *Christus solus nunquam solus: Toward Reinterpretation of the Principle „Solus Christus"*. „Journal of Ecumenical Studies" 17:1980 nr 3 s. 454-476; *Interprétation exclusive ou inclusive du principe „Solus Christus"? La médiation du salut selon le „Liber Concordiae"*. CT 47:1977 fasc. specialis s. 169-195; *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według Księgi Zgody*. Lublin (RW KUL) 1978, wyd. 2 – 1979; *Mediatio ad – Mediatio in. Quelques remarques sur la symbolique protestante*. „Ephemerides Mariologicae" 24:1974 s. 119-125; *„Unus Mediator" e „gli altri mediatori" secondo i libri simbolici del luteranesimo Liber Concordiae (1530-1580)*. „Miles Immaculatae" 15:1979 nr 3-4, s. 271-278.

urząd kościelny musi być poddany Ewangelii oraz zajmować miejsce ponad wspólnotą, a równocześnie wewnątrz niej.

Ewangelia ukazuje rozmaitość posługiwań wyrastających, przynajmniej częściowo, z rozmaitości charyzmatów i częściowo z odmiennych sytuacji, w jakich znalazły się różne Kościoły. Formy posługiwań, które zna Nowy Testament, były później różnie interpretowane i ulegały przekształceniom, np. „trójca posługiwań" (episkopat–prezbiterat–diakonat) wykształciła się ostatecznie dopiero pod koniec II w. Płyną stąd dwa doniosłe dla ekumenizmu wnioski: a) historyczność należy do istoty kościelnych urzędów, b) konkretnych form posługiwań ukazanych w Nowym Testamencie nie można uważać za modele wzorcowe, obowiązujące zawsze, wszędzie i we wszystkich Kościołach (otwarty w znacznym stopniu monotestamentowy model posługiwań i porządków kościelnych) (nr 47-50,53-56).

k) Sukcesja apostolska (nr 51-52, 57-58)

Apostolskość w najściślejszym znaczeniu przysługuje wyłącznie apostołom jako bezpośrednim i powołanym przez Chrystusa Jego świadkom. Ta bezpośredniość nie jest i nie może być komukolwiek przekazana. Nie w takim więc sensie mówimy o apostolskości poapostolskiego Kościoła. Kościół poapostolski o tyle jest apostolski, „o ile opiera się na tym fundamencie i trwa w apostolskiej wierze" (nr 51). Posługiwania (urzędy), nauka i porządek kościelny są w takiej mierze apostolskie, w jakiej aktualizują świadectwo dane przez apostołów. Ponieważ aktualizacja apostolskiego świadectwa nie ogranicza się do takich czy innych posługiwań, ale dokonuje się przez wszystkie charyzmaty funkcjonujące w Kościele, trzeba mówić o apostolskości całego Kościoła: „cały Kościół jako ecclesia apostolica stanowi apostolską sukcesję" (nr 57).

W odniesieniu do sukcesji w posługiwaniach obie strony wprowadziły dwie bardzo ważne uwagi: a) sukcesja w posługiwaniach to sukcesja w sensie węższym; nie oznacza sukcesji w całym jej bogactwie i złożoności; stanowi jedynie szczególny przypadek czy szczególną formę apostolskiej sukcesji całego Kościoła; b) trzeba rozróżniać sukcesję treściową i formalną (Raport używa jedynie przymiotnika „treściowa", nie posługuje się przymiotnikiem „formalna", ale merytorycznie je zakłada; z tekstu niedwuznacznie wynika, że sukcesję treściową uważa się za ważniejszą).

Nietrudno zauważyć, że katolicy odważyli się tu na próbę pogłębienia czy poszerzenia tradycyjnego pojmowania sukcesji apostolskiej zawężanej na ogół do sukcesji w urzędzie kościelnym, a luteranie dowartościowują sukcesję formalną: „Strona luterańska byłaby gotowa uznać takie znaczenie sukcesji, jeśliby za pierwszoplanowe uznane zostało następstwo w nauczaniu

i gdyby nieprzerwany łańcuch przekazywania urzędu nie musiał być uznawany ipso facto za pewną gwarancję ciągłości prawowitego głoszenia Ewangelii" (nr 57).

Zbliżenie stanowisk w przedmiocie sukcesji apostolskiej znaczy wydarzenie ekumeniczne wysokiej rangi.

l) Problem sakramentalności święceń kapłańskich (nr 59)

Chociaż luteranie nie nazywają ordynacji sakramentem, to jednak udzielają jej zasadniczo tak samo, jak katolicy. Mimo różnic terminologicznych zachodzi jedność co do istoty rzeczy.

m) Zagadnienie charakteru sakramentalnego (nr 60)

Mimo że luterańska teologia nie mówi o charakterze sakramentalnym ordynacji, to jednak jej nie powtarza; ta praktyka opiera się na założeniu, iż w ordynacji istnieje jakiś trwały i nieutracalny element. Chociaż katolicy często wyjaśniają charakter sakramentu kapłaństwa jako wewnętrzną trwałą kwalifikację typu raczej metafizycznego (w takim sensie został odrzucony przez reformatorów), to obecnie coraz liczniejsi teologowie katoliccy interpretują go w sensie bardziej funkcjonalnym, możliwym do przyjęcia przez luteranów.

n) Posługiwanie słowa i sakramentów (nr 61-62)

Katolicyzm tradycyjnie łączył kapłaństwo przede wszystkim z szafarstwem sakramentów, luteranizm – z posługiwaniem Słowa. Obecnie luteranie dowartościowują u siebie życie sakramentalne, a katolicy, zwłaszcza dzięki Soborowi Watykańskiemu II, posługiwanie Słowa. Dzięki temu oba rozumienia kościelnego urzędu wyraźnie zbliżyły się do siebie.

o) Wzajemne uznanie urzędów kościelnych? (nr 63-64)

Strona luterańska stwierdza, że nie widzi zasadniczych trudności w uznaniu posługiwań w kościele katolickim, ponieważ „krytyka reformatorów stała się w znacznym stopniu bezprzedmiotowa" (nr 64). Strona katolicka obecnie

nie odważa się już postulować uznania posługiwań luterańskich, stwierdza jednak zasadność przemyślenia na nowo tradycyjnej postawy katolicyzmu w tym przedmiocie, a to ze względu na: a) uznanie przez Vaticanum II kościelnego charakteru innych Kościołów; b) fakt, że posługiwania kościelne mają swe źródło nie tylko w oficjalnym urzędowym ich ustanawianiu, ale również w charyzmatach (w niektórych, szczególnie trudnych sytuacjach, gdzie nie ma pastorów, zastępują ich z powodzeniem przywódcy charyzmatyczni); urząd Kościołów luterańskich powstał w takiej sytuacji przymusowej; c) oprócz sukcesji biskupiej istnieje sukcesja kapłańska (święcenia kapłanów przez kapłanów), której Kościoły luterańskie nie są pozbawione (nr 63).

p) Zagadnienie prymatu (nr 66-67)

Katolicy wskazali na doniosły dla ekumenizmu rozwój rozumienia prymatu: a) nauka ostatniego soboru o kolegialności chroni naukę o prymacie od jednostronności niemożliwej do przyjęcia przez inne Kościoły; b) prymat jest przede wszystkim służbą na rzecz jedności w wierze; nie niszczy, lecz służy zachowaniu uprawnionej specyfiki różnych Kościołów lokalnych.

Luteranie stwierdzili: a) każdy Kościół lokalny jest powołany do służby na rzecz Kościoła uniwersalnego; b) szkoda, że luteranie nie posiadają skutecznej służby na rzecz jedności; c) nie jest wykluczone, że luteranie mogliby zgodzić się na papiestwo jako widomy znak takiej jedności Kościoła uniwersalnego, ale pod dwoma warunkami: musi być podporządkowany Ewangelii oraz trzeba skorygować jego rozumienie i strukturę.

r) Interkomunia (nr 68-74)

Komisja nie rozwiązała problemu wspólnoty Wieczerzy Pańskiej, czyli zagadnienia interkomunii. Uczyniła jednak w tej kwestii coś niezwykle godnego uwagi:

Po pierwsze – komisja stwierdziła, że obecnie problem „zarysowuje się w nowy sposób", ponieważ: a) Kościoły uczyniły znaczne postępy w kierunku wzajemnego uznawania ich kościelności; b) wyraźniej niż dotąd uświadomiły sobie wspólną odpowiedzialność za świat; c) dokonały się już fakty (chociaż nieliczne) interkomunii; d) lepiej dostrzeżono doniosłość chrztu i jego związek z Eucharystią („Wieczerza, w której nie mogą uczestniczyć ludzie wierzący i ochrzczeni, kryje w sobie wewnętrzną sprzeczność i wskutek tego już w założeniu nie spełnia zadania, jakie postawił przed nią Pan" – nr 72); e) również strona katolicka przyznaje, że jedność jej Kościoła nie jest zupeł-

na, lecz zmierza do pełnej jedności; dlatego i jego Eucharystia jest zraniona, brakuje jej przecież pełnej doskonałości.

Po drugie – w formie wniosku praktycznego – komisja sformułowała postulat interkomunii w określonych warunkach: a) przy okazjach ekumenicznych i w duszpasterstwie małżeństw mieszanych (przykładowo), b) za zgodą władz kościelnych, c) unikając roztropnie zamętu wśród wiernych i d) uwzględniając wiarę w Chrystusa i wspólnotę Kościoła[17].

---

[17] O aktualności tematu interkomunii, w Polsce raczej niezauważalnego, świadczy ogrom literatury w tym przedmiocie. Instytut Ekumeniczny we Fryburgu Szwajcarskim odnotował ok. 1000 pozycji bibliograficznych (tylko ważniejszych) o interkomunii za lata 1960-1970. J. B. Brantschen, P. Selvatico. *Meuere Literatur*. W: H. Stirnimann (wyd.). *Interkommunion. Hoffnung – zu bedenken*. Freiburg (szwajc.) (Universitätsverlag) 1971 s. 77-142.

B. Drugi etap dialogu (1973-1981)

Powołana w 1967 r. Komisja Studiów odbyła swoje ostatnie spotkanie w 1971 r., podczas którego zaaprobowała *Raport z Malty* jako owoc swojej pięcioletniej pracy; następne miesiące przyniosły retusze redakcyjne przyjętego już tekstu oraz jego publikację w 1972 r., oznaczającą definitywny koniec działalności drugiej już Grupy Mieszanej, a pierwszej Komisji Studiów. W r. 1973 narodziła się trzecia już z kolei luterańsko-katolicka Grupa Mieszana, a druga Komisja Studiów. Watykański Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan mianował 6 członków nowej grupy; to samo uczyniła Światowa Federacja Luterańska powołując sześcioosobową podkomisję luterańską. Wokół podstawowego zespołu dwunastu gromadziło się zawsze sporo innych osób, jak przy Komisji Studiów z lat 1967-1972: eksperci, przedstawiciele kościelnych autorytetów obu stron, obserwator SRK, tłumaczki i sekretarki. Podczas każdej sesji miało miejsce spotkanie z przedstawicielami Kościołów lokalnych: głowy tych Kościołów informowały o sytuacji i problemach swoich wspólnot. Profesorowie szukali takich kontaktów, lękając się oderwania od konkretu ekumenicznej egzystencji.

Zespół, zasadniczo stały, ulegał zmianom. Zmieniał się zespół pomocniczy w zależności od tego, która strona odpowiadała za organizację kolejnej sesji (raz organizuje sesję Watykan, raz Genewa). Organizator miał obowiązek zapewnienia m.in. tłumaczeń (aparatura do „symultany" i ludzie). Zmieniali się także eksperci w zależności przede wszystkim od dyskutowanej problematyki. Skład osobowy komisji z uwzględnieniem zachodzących w niej zmian podaje załącznik.

Zmieniał się również program, jednak sztab dbał o to, by nigdy nie zabrakło wspólnej modlitwy, wspólnego nabożeństwa pokutnego oraz wspólnej Eucharystii, ale w ramach obowiązującego prawa kościelnego, czyli bez interkomunii. Wspólnota Eucharystii polegała na tym, że jeden raz w czasie sesji katolicy koncelebrowali w obecności strony luterańskiej, innym razem katolicy szli na Eucharystię sprawowaną przez luteranina. Katolicy nie przystępowali do komunii luterańskiej, luteranie nie przyjmowali komunii w czasie mszy katolickiej. Wspólnie wykonywano śpiewy, odmawiano niektóre modlitwy, wspólnie uczestniczono w liturgii Słowa, wspólnie udzielano sobie

znaku pokoju, co w tym kontekście nabierało szczególnej wymowy, niosło ogromny ładunek religijnego przeżycia, stanowiło niejako znak, zapowiedź i przedsmak pojednania uniwersalnego, którego czas nadejścia zakrył przed naszymi oczyma Pan Kościoła.

W porównaniu do poprzedniej komisji zmienił się profil grupy. Jeśli tamta składała się z samych znanych profesorów, ta włączyła w swój skład również ludzi bliskich misjom, ewangelizacji oraz zwyczajnemu duszpasterstwu (P. Nasution, K. Hafenscher, B. Weber, I. F. Hotchkin, D. F. Martensen, H. D. Dietzfelbinger, J. K. Nsibu i Ch. Mhagama). Zadbano też o większą reprezentatywność komisji. Znaleźli się w niej przedstawiciele obu Ameryk (dwu z USA, jeden z Ameryki Południowej), Afryki (pastor Isaak Nsibu oraz ks. Christian Mhagama – obaj z Tanzanii), jeden z Azji (pastor Pontas Nasution z Indonezji), dwóch z Europy bloku wschodniego (pastor Karoly Hafenscher z Węgier i ks. Stanisław Nagy, zastąpiony od trzeciego spotkania, tj. od Strasburga, Liebfrauenbergu – 1977 r. – przez ks. Stanisława C. Napiórkowskiego), który dotąd nie posiadał żadnego reprezentanta. Wyraźną przewagę zachowała jednak Europa zachodnia: trzech Niemców z RFN (bp luterański Hermann Dietzfelbinger, dr Vinzenz Pfnür i kard. Hermann Volk, który uczestniczył w dwu pierwszych sesjach, następnie w jego miejsce wszedł bp Paul Werner Scheele), jeden Francuz (ks. Joseph Hoffmann), dwóch Duńczyków (bp Hans L. Martensen i prof. Kristian E. Skydsgaard; tego ostatniego od czwartej sesji zastąpił Szwed, pastor Lars Thunberg, który pracował w instytucie ekumenicznym w szwedzkiej Sygtunie, a następnie przeniósł się do Danii). Przewagę myśli zachodnioeuropejskiej powiększali jeszcze eksperci, szczególnie pastorzy i profesorowie Harding Meyer i Vilmos Vajta, którzy uczestniczyli we wszystkich sesjach biorąc bardzo aktywny udział tak w dyskusjach plenarnych, jak w podkomisjach przygotowujących teksty robocze dokumentów.

I. Genewa (21-24 III 1973)

Genewa to stolica nie tylko Światowej Rady Kościołów, ale również Światowego Aliansu Reformowanego i Światowej Federacji Luterańskiej. Wszystkie trzy centrale spotkały się w tym samym zespole budynków na peryferiach miasta przy Route de Ferney. Sprawozdanie z sesji genewskiej Polska otrzymała od jej polskiego uczestnika[18].

Komisja zebrała się po raz pierwszy. Ludzie na ogół nie znali się. Należało dokonać rozpoznania sił i zaprogramować wieloletnią pracę, która by

---

[18] *Sprawozdanie z sesji grupy mieszanej katolicko-luterańskiej w Genewie 21-24 III 1973.* BE 1973 nr 2(6) s. 12-15.

uwzględniała postulaty sformułowane pod jej adresem przez *Raport z Malty*.

Najpierw postanowiono przypatrzyć się sytuacji w stosunkach katolicko-luterańskich, tak jak kształtują się one w terenie obecnie w różnych regionach świata; okazało się to stosunkowo łatwe ze względu na skład personalny komisji, w której spotkała się Europa z Ameryką i Azją. Stwierdzono, że w obu Amerykach i w Azji dokonuje się wyraźne zbliżenie między obu wyznaniami. W Europie zachodniej i Ameryce Południowej katolicy i luteranie nawiązują i ożywiają wzajemne kontakty na płaszczyźnie społecznej, religijnej i charytatywnej. W Europie dialog doktrynalny zatacza coraz szersze kręgi. Stany Zjednoczone Ameryki Północnej dały się poznać dynamicznie rozwijającym się od 1962 r. dialogiem doktrynalnym w Grupie Mieszanej utworzonej przez Komisję Ekumeniczną Katolickiego Episkopatu USA oraz Narodowy Komitet Światowej Federacji Luterańskiej w Stanach. Do marca 1973 r., czyli w okresie poprzedzającym pierwsze spotkanie drugiej Komisji Studiów luterańsko-katolickiej na forum światowym, zdążyła odbyć 16 sesji i opublikować cztery doniosłe wspólne deklaracje czy uzgodnienia: 1. *Status Credo Nicejskiego jako dogmatu Kościoła*, 2. *Chrzest na odpuszczenie grzechów*. 3. *Eucharystia jako ofiara*, 4. *Eucharystia a posługiwanie* (urząd kościelny)[19].

Dzięki temu, że w nowej komisji tzw. drugi świat posiada aż dwu reprezentantów (luteranina Węgra i katolika Polaka), informacja o sytuacji ekumenicznej w tym regionie Europy wyróżnia się pozytywnie cechą komplementarności. O sytuacji w Polsce genewska grupa dowiedziała się, że: „a) dokonuje się wyraźna zmiana klimatu we wzajemnych stosunkach, wyrażająca się we wzroście wzajemnego braterstwa na gruncie wiary i chrztu, w udziale wszystkich chrześcijan w nabożeństwach ekumenicznych oraz w kontaktach osobistych przedstawicieli środowisk ekumenicznych z jednej i drugiej strony; b) ani dialog doktrynalny, ani tym bardziej sprawa interkomunii nie wchodzi w grę; c) dokonano częściowo wspólnych badań w celu wzajemnego uznania sakramentu chrztu świętego, a sprawa małżeństw mieszanych uregulowana została przez instrukcję episkopatu"[20].

Następnie komisja zajęła się sprawą recepcji *Raportu z Malty*, a więc: 1) sposobem zapoznania z nim możliwie najszerszych kręgów obu naszych Kościołów i 2) zebrania o nim opinii tak niektórych teologów, jak instytucji teologicznych. Postanowiono zaproponować Sekretariatowi do Spraw Jed-

[19] *A Survey of Bilateral Conversations among World Confessional Families 1959-1974 by Nils Ehrenström and Günther Gassmann*. 3 ed. Geneva 1975 (World Council of Churches) s. 69. Teksty dokumentów i materiałów im towarzyszących (referaty wygłaszane w czasie kolejnych sesji): *Lutherans and Catholics in Dialogue*. Bd. 1-3. Wyd. P. C. Empie, T. A. Murphy. Minneapolis (Augsburg Publishing House); *Lutheran and Catholics in Dialogue*. Bd 4: *Eucharist and Ministry*. (The U.S.A. National Committee of the Lutheran World Federation and the Bishops' Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs) b.m.w. 1970.

[20] BE 1973 nr 2(6) s. 15.

ności Chrześcijan i Światowej Federacji Luterańskiej przekazanie dokumentu zainteresowanym konferencjom episkopatu katolickiego i odpowiednim ośrodkom luterańskim. SFL przesłała tekst Kościołom luterańskim, a Sekretariat watykański przekazał go konferencjom episkopatów w krajach, gdzie są Kościoły luterańskie, niektórym instytutom ekumenicznym i teologom-ekspertom prosząc o wypowiedź na następujące tematy: 1) Jaka współpraca wydaje się wam aktualnie możliwa na szczeblu lokalnym między katolikami a luteranami? 2) Jakie konsekwencje wynikają z porozumień już zawartych dla współżycia obydwu Kościołów? 3) Które, między tematami już omawianymi, potrzebowałyby jeszcze pogłębienia? 4) W jaki sposób można by pójść dalej niż to, co zawiera *Raport z Malty*? 5) W jakim stopniu ewolucja dzisiejszego świata wpływa na wzajemne stosunki i naszą wspólną przyszłość?[21].

Pytania, jak łatwo zauważyć, dotyczyły nie tylko treści teologicznej *Raportu*, by zyskać jej ocenę, ale również spodziewanych konsekwencji pastoralno-praktycznych dla lokalnych wspólnot obu Kościołów.

II. Rzym (8-12 I 1974)

Na dorocznej sesji w Rzymie nie było Polaka. Nie otrzymał paszportu. Nie napisał więc sprawozdania. Dobrym zwyczajem opublikowano oficjalny komunikat ocalający najważniejsze szczegóły[22].

Mimo że było to już drugie spotkanie doroczne nowej grupy dialogu, nie narodził się jeszcze skrystalizowany program działania. Jasno widziano jedynie to, iż trzeba kontynuować studia podjęte przez *Raport z Malty*, by przedłużać prace komisji poprzedniej. Zwrócono uwagę na konieczność nowych studiów nad różnymi rodzajami posługiwań kościelnych wynikających ze święceń i ordynacji oraz nad problematyką Eucharystii.

Luterański profesor z Göttingen, Adolf Martin Ritter, przedłożył sprawozdanie z badań nt. *Chrześcijański Kościół pierwotny i jego znaczenie dla struktur Kościoła dzisiejszego*; katolicki świecki teolog z uniwersytetu w Münster, dr Vinzenz Pfnür, wygłosił referat *Problem posługiwania we współczesnym dialogu luterańsko-katolickim*. Tym samym zagadnieniem zajął się luteranin Georg A. Lindbeck, historyk Kościoła z Yale University w New Haven: *Przyszłość międzywyznaniowej dyskusji na temat posługiwania*, wskazując, jakie zagadnienia z tej dziedziny należy podjąć w dalszym dialogu

---

[21] List SJCh z 22 maja 1973 r. (Prot. N. 1671/73) do ks. kard. Stefana Wyszyńskiego jako przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski, podpisany przez Charles'a Moellera.

[22] *Reunion de la Commission Mixte avec la Fédération Luthérienne Mondiale (Rome, 8-12 janvier 1974)*. SInf 1974 nr 25 s. 20-22; por. też *Le dialogue avec les luthériens au niveau international*. SInf 1975 nr 27 s. 23-24.

katolicko-luterańskim. Grupa nie chciała zrezygnować z podstawowego tematu poprzedniej Komisji Studiów (*Ewangelia a Kościół*). Przedłużając refleksję w tym kierunku, Jorge Mejia, katolik, profesor z Buenos Aires (Argentyna), zaproszony w charakterze eksperta-doradcy, przedłożył komisji swoje studium nt. *Teologia wyzwolenia a struktury Kościoła*. Chociaż komisja zdecydowała się iść w swoim własnym kierunku, nie chciała całkowicie pomijać problematyki wyjątkowo aktualnej dla współczesnego świata.

Na spotkanie zaproszono o. J. Hamera, sekretarza Kongregacji Doktryny Wiary. Środowiska ekumeniczne, zwłaszcza protestanckie, pozostawały pod silnym wrażeniem opublikowanej niedawno przez tę kongregację deklaracji *Mysterium ecclesiae* z 24 czerwca 1973 r.[23], podpisanej przez prefekta Kongregacji kard. Franciszka Sepera i jej sekretarza, właśnie o. Hamera. Niektóre tezy deklaracji wzbudziły wiele ekumenicznego niepokoju:

1. „Jezus Chrystus, powierzając Pasterzom zadanie głoszenia Ewangelii całemu ludowi i całej rodzinie ludzkiej, chciał, żeby ich magisterium miało odpowiedni charyzmat nieomylności w sprawach wiary i obyczajów". *Raport z Malty* wolał mówić o nieomylności całego Kościoła, a nie jakiejś jego instytucji.

2. „W żaden sposób nie mogą wierni przypisywać Kościołowi jedynie zdolności do jakiegoś »zasadniczego« trwania w prawdzie, która – zdaniem niektórych – mogłaby się godzić z błędami występującymi w definitywnych orzeczeniach magisterium Kościoła, albo w niezachwianym przeświadczeniu ludu Bożego, dotyczących spraw wiary i obyczajów". W *Raporcie z Malty* obie strony doszły właśnie do zgodnego zapisu o takim zasadniczym trwaniu w prawdzie – indefectibilitas Ecclesiae; katolickie pojęcie „nieomylności", jako obciążone w odbiorze środowisk protestanckich, nie mogło wchodzić w grę w tekście wspólnym, ponadkonfesyjnym.

Ponadto deklaracja przypomina, że mimo istnienia hierarchii prawd, „należy wierzyć jednakowo wiarą boską we wszystkie dogmaty, gdyż są one objawione"; takie postawienie sprawy rozwiało nadzieje, że do jedności w wierze wystarczy jedność w podstawowych i zasadniczych prawdach, w innych natomiast można dopuścić teologiczny pluralizm, a także pewnego rodzaju pluralizm wiary chrześcijańskiej w poszczególnych konfesjach nawet po zjednoczeniu.

W sprawozdaniu ze spotkania z o. Hamerem napisano: „Dyskusja jasno wykazała, że ten dokument nie miał zamiaru kwestionowania osiągnięć dialogu ekumenicznego"[24].

Złożył też komisji wizytę kard. J. Willebrands, który podkreślił znaczenie pracy, która dokonuje się w tym środowisku.

---

[23] Dokument ukazał się w „L'Osservatore Romano" z 6 lipca 1973 r. Polski przekład: *Mysterium Ecclesiae. Deklaracja w sprawie obrony katolickiej nauki o Kościele przed niektórymi współczesnymi błędami*. ŻM 23:1973 nr 11 s. 126-135.

[24] SInf 1974 nr 25 s. 20.

Doniosłość rzymskiego spotkania wynika również z wytyczenia konkretnych zadań komisji: 1) kontynuowanie studium zagadnienia Eucharystii w celu sformułowania wspólnego tekstu z uwzględnieniem wyników badań ekumenicznych prowadzonych przez inne Kościoły; 2) podjęcie nowego studium nt. kościelnego posługiwania (urzędu), ze szczególnym uwzględnieniem episkopatu; 3) analiza reakcji na *Raport z Malty*; 4) podejmowanie spraw aktualnych i badanie możliwości współpracy obu Kościołów w realizacji zleconej im przez Chrystusa misji wobec świata.

Utworzono dwie grupy robocze (podkomisje), które pracowały w czasie między sesjami plenarnymi. Każda grupa została upoważniona do tego, by mogła sobie dobrać odpowiednich ekspertów. Pierwsza grupa miała zająć się tematem Eucharystii i episkopatu, druga – recepcją *Raportu z Malty*. Grupy robocze otrzymały zadanie przygotowania pisemnych raportów, które można by uznać za teksty robocze następnego spotkania całej komisji. Jak się później okazało, grupy robocze zabrały się z entuzjazmem do pracy odbywając w 1974 r. po kilka spotkań.

III. Liebfrauenberg (15-20 III 1976)[25]

Sesja rzymska przewidziała następne spotkanie na rok 1975 w Strasburgu. Nie udało się jednak zrealizować tego planu. Komisja zebrała się dopiero w dniach 15-20 marca 1976 r. Strasburg okazał się tylko miastem tranzytu. Luterańscy organizatorzy spotkania przewieźli gości do Liebfrauenbergu, maleńkiej miejscowości zagubionej w alzackich lasach, kilkadziesiąt kilometrów od Strasburga, na urocze wzgórze z dawnym klasztorem pod wezwaniem Matki Bożej (skąd nazwa Liebfrauenberg), zamienionym obecnie na luterański dom rekolekcji, refleksji i modlitwy dla licznych grup ewangelickiego chrześcijaństwa.

Program sesji wypełniły cztery główne punkty.

1. Recepcja „Raportu z Malty"

Grupa do spraw recepcji *Raportu z Malty* otrzymała 23 opinie katolickie, w tym Konferencji Episkopatu Polski, Kanady, Skandynawii, Chile i Nie-

[25] Jest to nieco skrócone sprawozdanie opublikowane w BE 1976 nr 2(18) s. 40-44. O tym spotkaniu piszą: *Commission mixte luthérienne/catholique, Liebfrauenberg, 15-21 mars 1976*. SInf 1976 nr 31 s. 12-13; *Le dialogue avec les luthériens au niveau international*. SInf 1977 nr 33 s. 21-22; *Relations avec les autres Églises Commission Mixte Luthérienne/Catholique. Liebfrauenberg, 15-21 mars 1976*. SInf 1976 nr 31 s. 12-13.

miec, kilku ośrodków teologicznych oraz osób prywatnych (J. Lortz, P. Lengsfeld, Y. Congar) oraz 10 opinii luterańskich: 4 ze strony Kościołów (Francji, Ameryki, Hannoweru i Szwecji), 4 ze strony wydziałów oraz instytutów, 2 od teologów (Slenczka, Lönning). Stosunkowo małe zainteresowanie po stronie luterańskiej tłumaczono faktem, że obecnie uwaga Kościoła koncentruje się na innym ważnym dokumencie, mianowicie *Konkordii Leuenberskiej (Leuenberger Konkordie*, czyli *Konkordii reformowanych Kościołów w Europie – Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa)* ustanawiającej wspólnotę między Kościołami reformowanymi i luterańskimi[26].

Z jakim przyjęciem spotkał się *Raport z Malty*?

Reakcje Kościołów luterańskich podsumował prof. K. E. Skydsgaard: 1) Dokument spotkał się z przyjęciem pozytywno-krytycznym. Tylko jeden głos był całkowicie negatywny, inne uznały dokument za wydarzenie pozytywne, za które Kościoły winny wdzięczność Bogu, chociaż tekst wymaga wielu korektur i dalszej pracy pogłębiającej zaproponowane ujęcia; 2) Większość respondentów jest zdania, że tradycyjnych kwestii spornych nie można pomijać we współczesnej dyskusji, ale też nie należy kontynuować sporów w dawny sposób; trzeba znaleźć nową płaszczyznę dialogu, ponieważ zmieniła się historyczna i duchowa sytuacja Kościołów; 3) Zasadniczym elementem rozstrzygającym o losach naszego dialogu jest rozumienie „historyczności", która warunkuje interpretację Ewangelii. Jedni rozumieją historyczność w sensie c h r o n o s, który podkreśla linearny wymiar historii (stąd też postulat wierności historycznym sformułowaniom doktryny), inni natomiast – w sensie k a i r o s, który akcentuje wertykalny i wydarzeniowy wymiar historyczności; 4) Dokument jest za mało luterański i za bardzo ustępuje katolikom; 5) Niektóre sformułowania dopuszczają różne interpretacje, co może być źródłem nieporozumień.

Reakcje katolickie zebrał i streścił prof. P. Bläser z Paderborn: 1) Wszystkie bez wyjątku oceny są pozytywne, chociaż postulują korektury i dalszy wysiłek nad pogłębieniem problematyki; 2) Do wielkich osiągnięć należy zaliczyć zasadniczą zgodę w sprawie usprawiedliwienia, która dotąd uchodziła za podstawową różnicę doktrynalną między Kościołami reformacji a katolicyzmem; 3) Stawia się ważne pytanie, jak daleko musi sięgać zgoda doktrynalna, by można było uznać fakt zjednoczenia na tej płaszczyźnie. Czy wystarczy jedność w sprawach najważniejszych (Mitte des Evangelium i hierarchia prawd)? 4) Dokument jest za mało katolicki i za bardzo ustępuje luteranom.

Podsumowania dokonali prof. J. Hoffmann i prof. V. Vajta. Pozwoliło to sformułować *Zalecenia Podkomisji ds. Recepcji Raportu z Malty*:

---

[26] Konkordia weszła w życie 30 września 1974 r. To doniosłe wydarzenie poprzedziła szeroka dyskusja nad projektem dokumentu. *Leuenberger Konkordie.* LR 23:1973 s. 451-458.

1. Należy podjąć problemy: a) co według luteranów znaczy „satis est" (CA 7), a więc, w czym wystarczy dojść do zgody? b) co według katolików znaczy, że posiadają „pełnię wiary"? – wiąże się z tym wielki temat „Duch Święty a Kościół".

2. Rozważyć zagadnienie modeli jedności, do jakiej Kościoły mają dążyć.

3. Żeby rozwijać proces recepcji *Raportu z Malty*, należy przesunąć dialog bilateralny ze szczytu na niższe szczeble lokalne, przy czym *Raport* może stanowić jedynie orientację dla dialogu w terenie.

4. Dialog doktrynalny winien być kontynuowany w ścisłym związku z ekumenizmem duchowym.

5. Paralelnie do zbliżenia na płaszczyźnie doktrynalnej winno nastąpić zbliżenie między parafiami; „nacisk ekumeniczny" należy przenieść w dziedzinę wychowania teologicznego w seminariach i na wydziałach teologicznych oraz do akcji dokształcania księży i teologów.

2. Stosunki luterańsko-katolickie w niektórych krajach

Na spotkanie w Liebfrauenberg przewidziano dwa sprawozdania: K. Hafenscher zrelacjonował stosunki między luteranami a katolikami na Węgrzech, a S.C. Napiórkowski – w Polsce. Wsłuchiwanie się w ekumeniczne doświadczenia staje się w tej grupie ważnym elementem w refleksji ściśle teologicznej. Ci ludzie, zasadniczo profesorowie, nie chcą uprawiać teologii dla teologii, bez kontaktu z chrześcijańską egzystencją, której pragną służyć swoją refleksją. Dlatego pilnie słuchają relacji z terenu, pytają o reakcje na ich ustalenia, wykazują ogromną wrażliwość na głos Kościołów lokalnych, a co jeszcze bardziej zastanawia – szukają żywego i bezpośredniego kontaktu z wiernymi. Nasza grupa chętnie przyjęła propozycję wspólnej kolacji z młodzieżą protestancką (Wolne Kościoły). Stary Skydsgaard, wielki Lindbeck czy znani profesorowie z Instytutu Johanna Adama Möhlera z wielką uwagą wsłuchiwali się w pytania i opinie wypowiadane przez młode pokolenie ludu Bożego. W dyskusjach w czasie posiedzeń liczył się nie mniej głos misjonarza luterańskiego z Brazylii, dra Webera, niż sądy uznanych na płaszczyźnie akademickiej autorytetów.

3. Eucharystia

Potrzeba pogłębienia tematu Eucharystii ujawniła się podczas prac nad *Raportem z Malty*. W Liebfrauenberg przedłożono obszerny dokument pt. *Wieczerza Pańska* (referowany przez bpa Scheelego), który stał się przed-

miotem długiej dyskusji. Omawiany wcześniej w podkomisji, dojrzewający już długie miesiące, znalazł duże uznanie całej Grupy Mieszanej, która zgłosiła szereg poprawek i postanowiła powrócić do niego na sesji w przyszłym roku.

Tekst przedłożony przez Scheelego w dwu pierwszych częściach posiada charakter wspólnego wyznania, w trzeciej części omawia specyfikę dwu wielkich tradycji chrześcijańskich w sprawie *Wieczerzy Pańskiej*. Grupa z radością stwierdziła, że w sprawie Eucharystii więcej nas łączy niż dzieli. Cennym uzupełnieniem podstawowego dokumentu były przyczynki zredagowane wspólnie przez H. Meyera (luteranin) i V. Pfnüra (katolik), które na podstawie najwartościowszych studiów ostatnich lat wykazują cały szereg zasadniczych uzgodnień doktrynalnych w tych punktach, które do niedawna uchodziły za dzielące nas w przedmiocie Eucharystii, np. wykazują, że obecnie luterańska nauka o usprawiedliwieniu „sola fide" wcale nie stoi w sprzeczności z katolickim „ex opere operato", jeśli się jedno i drugie właściwie rozumie. Komisja postanowiła, by te wartościowe przyczynki włączyć do tekstu podstawowego w formie załączników.

4. Modele jedności

Tekst na temat modeli jedności przedstawił prof. V. Vajta. Dyskusja wykazała, jak trudny podjęto temat. Po zgłoszeniu zasadniczych poprawek odesłano tekst do ponownego opracowania.

Program sesji z 1977 r. przewidywał zakończenie prac nad dokumentem o Eucharystii, kontynuowanie dyskusji nad modelami jedności i dyskusję nad nowym tematem, który w sposób niejako naturalny narzucił się z rozważań nad Eucharystią, mianowicie nad urzędem kościelnym. W Liebfraunberg zaproponowano skład podkomisji (3 luteranów, 3 katolików) do wstępnych prac nad tym zagadnieniem.

Grupa Mieszana wyraziła pragnienie, by następna sesja mogła odbyć się w Polsce.

IV. Paderborn (7-12 III 1977)

Czwarta z kolei sesja, zgodnie z powszechnym pragnieniem grupy, miała odbyć się w Polsce, do czego jednak nie doszło. Zebrano się w Paderborn, w dniach 7-12 marca 1977 r.

Program przewidywał cztery tematy: Eucharystię, modele jedności, urząd kościelny i stosunki luterańsko-katolickie w Brazylii. Na ostatni punkt nie starczyło jednak czasu.

1. Eucharystia

Przedyskutowany już rok temu w Liebfrauenberg tekst roboczy jeszcze raz przedłożono grupie. Od ostatniego spotkania niektórzy członkowie pisemnie nadesłali projekty poprawek. Wydawało się, że podpisanie uzgodnienia nie napotka większych trudności i przeżyjemy głęboką radość z nowego wydarzenia ekumenicznego wysokiej rangi. Tymczasem nie doszło do podpisania, a to z powodu fragmentu mówiącego o Eucharystii jako ofierze. Tekst dyskutowany w Liebfrauenberg mówił, że Eucharystia jest ofiarą chwały, którą Kościół wypowiada w imieniu całego stworzenia, że w Eucharystii Chrystus oddaje się (Ganzhingabe) Ojcu w Duchu Świętym, a wspólnota wiernych włącza się w oddawanie się Chrystusa; zwiastując śmierć Pana, Kościół jednoczy się z Ukrzyżowanym; winien nie tylko wiedzieć i mówić o ofierze, ale nadto winien pozwolić objąć się przez nią, by umierając z Chrystusem, razem z nim powstawać z martwych. Tak luteranie, jak katolicy byli świadomi, że temat ofiary eucharystycznej należy do najtrudniejszych i najbardziej różniących od wieków oba Kościoły i że sama nazwa „ofiara" (das Opfer) odnoszona do Eucharystii może budzić gwałtowny sprzeciw w świadomości protestanckiej. Dlatego w Paderborn bardzo mocno podkreślano absolutną jedyność i niepowtarzalność ofiary krzyżowej. Posługując się tekstem amerykańskiego uzgodnienia nt. Eucharystii, wyraźnie powiedziano, że Chrystus raz na zawsze umarł za nasze grzechy jako jedyna ofiara; podkreślono jednorazowość tej ofiary. Dopowiedziano jednak coś bardzo ważnego, mianowicie, że mimo powyższych stwierdzeń, obie nasze tradycje zgodnie przyjmują, iż świętowanie Eucharystii jest ofiarą chwały, samozaofiarowaniem się czy ofiarą Kościoła (die Feier der Eucharistie Lobopfer und Selbsthingabe oder Opfer der Kirche ist). Żeby uspokoić ewentualny niepokój czy sprzeciw luterańskiego czytelnika, powołano się na ewangelicki katechizm dla dorosłych[27] oraz na wypowiedź M. Lutra[28], który w takim sensie nie wahał się nazwać mszy ofiarą. Możliwość pogodzenia prawdy o jedyności ofiary Chrystusa i o kościelnoofiarniczym charakterze Eucharystii uzasadniano faktem ścisłego zjednoczenia chrześcijan z Chrystusem w jego mistycznym ciele. Dzięki temu zjednoczeniu uczestniczymy w wielkim akcie samozaofiarowania się Chrystusa Ojcu, w akcie, który

[27] *Evangelischer Erwachsenenkatechismus*. Gütersloh (Verlagshaus Gerd Mohn) 1975 s. 115.

[28] „Wir lernen, dass wir nicht Christum, sondern Christus uns opfert", ale bezpośrednio po tych słowach Luter dodał: „und nach dieser Weise ist es leidlich, ja nützlich, dass wir die Messe ein Opfer heissen, nicht um ihretwillen, sondern dass wir mit Christo opfern, dass ist, das wir uns auf Christum legen mit einem festen Glauben seines Testaments (Vermächtnisses) und nicht anders mit unserem Gebet, Lob und Opfer vor Gott erscheinen, denn durch ihn und seine (Heils-) Mittel, und wir nicht daran zweifeln, er sei unser Pfarrer und Pfaff im Himmel vor Gottes Angesicht". WA 6, 369.

uobecnia się w Eucharystii. Chrystus ofiarowuje się nie bez nas, ale z nami, swoim ciałem, obejmuje nas swoją ofiarą, włącza w nią i w ten sposób czyni Eucharystię ofiarą również Kościoła. Bez tego zjednoczenia z Chrystusem nie ma ofiary chwały (Lobopfer) ze strony Kościoła. Wspólnota eucharystyczna chwali, wstawia się i prosi Boga przez najwyższego i jedynego Kapłana; w tym sensie „ofiarowuje" ukrzyżowanego i zaofiarowanego Sługę Bożego, który otwiera nam przystęp do Ojca. Odwołano się przy tym do biblijnej kategorii „wspomnienia" i żydowskiego rozumienia obchodów Paschy: jak Żydzi obchodząc Paschę, tak chrześcijanie sprawując Eucharystię, wspominają Pana nie w ten sposób, jak wspomina się inne wydarzenia historyczne, ale wspominając skutecznie przepowiadają wielkie dzieła Boże; dzięki temu wspominaniu (anamneza) jednorazowa ofiara krzyża staje się obecna w Eucharystii.

Obie dialogujące strony stwierdziły zasadniczą zgodność naszej wiary w omawianej sprawie przy zróżnicowanych sposobach wypowiadania swoich przekonań.

Już w Liebfrauenbergu uświadomiono sobie ogromną wagę przyjętych sformułowań w kwestii tak bardzo zasadniczej. Stawiano sobie pytanie, jak zareagują na to wierni obu Kościołów. Niektórzy proponowali, by ze względów ostrożności przesunąć ten punkt z pierwszej części obejmującej uzgodnienia, do drugiej, która zestawia trudności i różnice. Większość jednak uznała, że stałoby się to z wielką szkodą dla sprawy zbliżenia Kościołów.

Podczas dyskusji w Paderborn długo analizowano tekst nt. ofiarniczego charakteru Eucharystii. Strona luterańska wyraziła niepokój odnośnie do recepcji takiego tekstu w ich Kościele. „Słuchajcie! – powiedziano w tych mniej więcej słowach. Omawiany temat ofiary uchodził aż dotąd za krzyżowy i różniący nas radykalnie. Nasza Grupa Mieszana przez długie miesiące, a nawet lata, bardzo wiele sobie wyjaśniła, dzięki czemu mogliśmy stwierdzić z radosnym zdumieniem, że jesteśmy bliżej niż sądziliśmy i że istniało między nami wiele nieporozumień w tym przedmiocie. W innej jednak sytuacji znajdują się nasi wierni. Przecież tekst uzgodnienia pójdzie do rąk pastorów i wiernych, którzy nie przysłuchiwali się naszym rozmowom i nie towarzyszyli nam w długiej drodze dojrzewania do wspólnego uzgodnienia. Musimy liczyć się z ich nieprzygotowaniem do właściwego przyjęcia i oceny naszych ustaleń".

Powołano więc małą „grupę ofiary" do przepracowania tekstu, by uczynić go łatwiejszym do przyjęcia przez luteranów. Strona luterańska poprosiła o wykonanie tego zadania Johna F. Hotchkina, katolika (1), któremu dodano do pomocy kilku luteranów i katolików. Hotchkin, uczestnik doktrynalnego dialogu luterańsko-katolickiego w USA, przygotował nowy, liczący kilka stron tekst, który przedłożono na plenum Grupy Mieszanej. Tym razem strona luterańska wyraziła zadowolenie, a strona katolicka sprzeciw, oceniając

niektóre nowe sformułowania za zbyt ostre, a nawet przykre dla katolików (por. powtarzający się zwrot: „Katolicy muszą wyjaśnić ..." i krytykę pewnych zwrotów używanych w katolickim przepowiadaniu nt. Eucharystii).

Z żalem przyjęto stwierdzenie o niemożliwości sfinalizowania w Paderborn dyskusji nad Eucharystią i podpisania uzgodnienia doktrynalnego (miało to być przecież głównym osiągnięciem sesji). Dokument musiał jeszcze dojrzewać przynajmniej półtora roku, czyli do następnej sesji w październiku 1978 r.

2. Modele jedności

Sesja w Liebfrauenberg odesłała roboczy tekst o modelach jedności do przepracowania. W okresie między sesją w Liebfrauenberg a sesją w Paderborn członkowie grupy nadsyłali swoje wnioski i uwagi, które umożliwiły przedłożenie w Paderborn poprawionego tekstu roboczego.

Na podstawowe pytanie: jakiej formy jedności Kościoła poszukujemy, projekt dokumentu odpowiada najpierw negatywnie, czyli – jakiej formy nie szukamy. Wyklucza się dwa modele jedności: jedność przez integrację, czyli „powrót do Rzymu", i jedność przez wchłonięcie partnera. W wykładzie pozytywnym dokument podkreśla wielość modeli jedności i wylicza te, które mogą wchodzić w rachubę:

1. Jedność organiczna (różnego rodzaju instytucjonalne unie Kościołów, występujące w historii na płaszczyźnie Kościołów lokalnych).

2. Wspólnota koncyliarna, w której jednoczą się Kościoły-Siostry, w zależności od potrzeb wynikających ze wspólnych zadań (jedność między autokefalicznymi Kościołami wschodnimi).

3. Konkordia między Kościołami różnych wyznań, przyjmujących wspólnotę ambony i ołtarza (np. *Konkordia Lauenberska* między luterańskimi i reformowanymi Kościołami Europy zachodniej).

4. Jedność w pojednanej różnorodności, występująca między wyznaniami, które podobnie rozumieją swoje zadania, zawarły pewnego rodzaju ugodę i uznały wzajemnie różność swoich darów (światowe federacje i alianse Kościołów).

Dokument opowiedział się za „otwartym modelem stopniowego zbliżenia". Autorzy tekstu (V. Vajta i H. Schütte) przyjęli założenie, iż nie należy przyjmować z góry jakiejś określonej formy przejawiania jedności, że trzeba tę sprawę pozostawić otwartą, a długą drogę do pełnej jedności skracać różnymi sposobami (krokami), które umożliwiają osiąganie celów pośrednich. Taki model zakłada wzrastanie wspólnoty i różne typy działań: dialog

doktrynalny zmierzający ku jedności w prawdzie, wspólne akcje, próby lepszego wzajemnego zrozumienia, rozmowy między Kościołami na płaszczyźnie lokalnej itp.

Szczególną uwagę zwrócono na funkcję ekumeniczną *Wyznania Augsburskiego*. W r. 1980 upłynęło 450 lat od chwili, kiedy *Confessio Augustana* została zaprezentowana światu jako doktrynalna wizytówka reformacji luterańskiej i odrzucona w Augsburgu jako nie do przyjęcia przez katolicyzm. Nowsze studia nad reformacją i *Wyznaniem Augsburskim* wykazały jego zasadniczą zgodność z ortodoksją katolicką; stąd zrodziła się myśl, by z okazji jubileuszu przypadającego na r. 1980, Kościół katolicki uznał oficjalnie katolickość *Konfesji*, co stanowiłoby akt o historycznej doniosłości. Strona luterańska z wielką nadzieją podkreślała w Paderborn potrzebę przedyskutowania tej ewentualności, a projekt omawianego dokumentu o modelach jedności mówi w osobnym punkcie o „jedności korporacyjnej na bazie wyznania wiary", wskazując przy tym na *Confessio Augustana* jako na taką bazę[29].

W dyskusji nad projektem dokumentu o modelach jedności podkreślono, że przedłożone w dokumencie modele nie są właściwie modelami jedności, ale krokami do jedności, etapami czy bliższymi celami. Odrzucenie idei „powrotu do Rzymu" nie wywołało żadnego sprzeciwu po stronie katolickiej, nawet wśród oficjalnych przedstawicieli Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan. Reprezentanci drugiego i trzeciego świata stwierdzili, że proponowany tekst jest wybitnie zachodnioeuropejski w sposobie stawiania i rozwiązywania problemu i nie dostrzega odmiennej sytuacji, w jakiej żyje ogromna reszta chrześcijaństwa. Wobec tego grupa postanowiła przerwać dyskusję nad modelami i zwróciła się z prośbą do przedstawiciela Indonezji, Brazylii, Węgier i Polski o zorganizowanie dyskusji na ten temat w ich regionach, by z kolei redaktorzy tekstu mogli go przepracować w kierunku wyraźniejszego uniwersalizmu.

---

[29] Por. M. Lackmann. *Katholische Einheit und Augsburgischer Konfession*. Graz-Wien--Köln (Styria) 1959; V. Pfnür. *Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535*. Wiesbaden (Franz Steiner) 1970; tenże. *Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche?* (odc. 1). „Internationale Katholische Zeitschrift" 4:1975 H. 4 s. 298-307; (odc. 2.): 5:1976 H. 4 s. 374-381; W. Pannenberg. *Eine Grundlage für die Einheit? Die Augsburgische Konfession als katholisches Bekenntnis*. Teil I. KNA 19. Januar 1977 s. 5-9; Teil II und Schluss: tamże s. 5-10; H. Schütte. *Eine Grundlage für die Einheit? Die Confessio Augustana und die anderen Bekenntnisschriften*. Teil I: tamże 2. Februar 1977; Teil II und Schluss: tamże 9. Februar 1977 s. 5-10; P. Meinhold. *Eine Grundlage für die Einheit? „Confessio Augustana" ist ein Ruf zur dauernden Erneuerung*. Tamże 2. März 1977 s. 5-9; H. Meyer. *Ist die Augustana eine Grundlage für die Einheit? Was lutherische und katholische Theologen dazu beitragen können*. Teil I: tamże 9. März 1977 s. 5-9; Teil II: tamże 16. März 1977; H. Döring. *„Eine Frage der Interpretation". Die Confessio Augustana und die neueren Dogmen*. Teil I: tamże 23. März 1977 s. 5-8; Teil II: tamże 30. März 1977.

3. Urząd kościelny

W Liebfrauenberg została powołana podkomisja do urzędu kościelnego, która miała przygotować wstępny projekt dokumentu na ten temat. Grupa Mieszana, podejmując problem urzędu kościelnego, pragnęła z jednej strony realizować zalecenie *Raportu z Malty*, z drugiej zaś strony, przez refleksję nad urzędem kościelnym, kontynuować pracę nad Eucharystią.

Temat zakreślono bardzo szeroko: wszelki urząd kościelny, włącznie z biskupim i papieskim. W innych grupach dialogu doktrynalnego sprawy te omawia się raczej sukcesywnie; sprawę papiestwa traktuje się osobno, jako wielki temat sam w sobie, następujący logicznie po temacie kapłaństwa i episkopatu. Grupa w USA po omówieniu Eucharystii przeszła do urzędu kościelnego, po nim – do papiestwa (dwa dokumenty), a obecnie przechodzi do zagadnienia nieomylności papieskiej.

W Paderborn dyskutowano nad sprawą zasadniczą, mianowicie nad tym, co określono jako „ductus" dokumentu, czyli strukturę myślenia, która może być bardziej chrystologiczna (odgórna) lub bardziej eklezjologiczna (oddolna); można bowiem wychodzić od kapłaństwa Chrystusa, by przejść do kapłaństwa specjalnego, a wreszcie do kapłaństwa powszechnego (ductus chrystologiczny); można też – bardziej fenomenologicznie – za punkt wyjścia obrać fakt wspólnoty kościelnej, zwrócić uwagę na jej potrzebę różnych posługiwań, w tym na szczególne posługiwanie kapłańskie, by na końcu wskazać na pełnię kapłaństwa Chrystusa (ductus eklezjologiczny). Pierwszy schemat przyjęła grupa z USA i z Dombes; drugi odnajdujemy w uzgodnieniu z Akry (dokument Komisji „Wiara i Ustrój" wypracowany przy udziale grupy oficjalnych przedstawicieli Kościoła katolickiego), w uzgodnieniu katolicko-anglikańskim (Canterbury Statement) i w memorandum niemieckiego ekumenicznego instytutu[30]. Tekst roboczy przedłożony w Paderborn

[30] *Eucharist and Ministry: A Lutheran-Roman Catholic Statement*. W: *Lutheran and Catholics in Dialogue*. IV: *Eucharist and Ministry*. (b.m.w.) 1970 s. 7-33; *Eucharistie und Amt. Eine lutherisch/römisch-katholische Stellungnahme*. W: *Um Amt und Herrenmahl*. Frankfurt am Main (Otto Lembeck, Josef Knecht) 1974 s. 71-102; *Groupe des Dombes. Pour réconciliation des ministères. Eléments d'accord entre catholiques et protestants*. Taizé 1973; Accra 1974. *Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenfassung. Berichte, Reden, Dokumente*. Wyd. Geiko Müller-Fahrenholz. „Beiheft zur Öekumenischen Rundschau" 27:1975 s. 107-136; to samo: *Eine Taufe. Eine Eucharistie. Ein Amt. Drei Erklärungen erarbeitet und autorisiert von der Kommission für Glauben und Kirchenfassung*. Wyd. Geiko Müller-Fahrenholz. Einleitung von Lukas Vischer. 2 Aufl. Frankfurt am Main (Otto Lembeck) 1976; przekład francuski: *Foi et Constitution – Conseil Oekuménique. La réconciliation des Églises: baptême, eucharistie, ministère*. Taizé 1974; przekład polski: Akra 74. *Dokument o kapłaństwie*. Wprow. i przekład S. C. Napiórkowski. „Częstochowskie Studia Teologiczne" 5:1977 s. 107-138; *Posługiwanie*. Tł. K. Doroszewski. ŻM 31:1981 s. 92-107; *Amt und Ordination. Eine Erklärung über die Lehre vom Amt. Internationale Anglikanisch/Römisch-katholische Kommission*. W: *Vom Dialog zur Gemeinschaft. Dokumente zum anglikanisch-lutherischen und anglikanisch-katholischen Gespräch*. Wyd.

przyjął schemat chrystologiczny, co spotkało się z dużymi oporami, gdy znaczna część uczestników dialogu kierunek oddolny, eklezjologiczny, uznała za bliższy myśleniu współczesnego człowieka.

Powitaniom w Paderborn towarzyszyło radosne oczekiwanie podpisania uzgodnienia nt. Eucharystii; z pożegnaniem łączyło się pewnego rodzaju odczucie zawodu: niczego nie udało się podpisać; co więcej, Paderborn zdawało się czynić krok wstecz w stosunku do Liebfrauenberg. Taki odbiór wydarzenia z Paderborn świadczy – wbrew pozorom – o czymś rzeczywiście wielkim i pięknym, co dokonuje się w chrześcijaństwie naszego życia. Jeśli obecni w grupie biskupi – tak luterański, jak i katoliccy – zaniepokoili się naszym tekstem i zapobiegli jego publikacji, postulując dalsze cieniowanie sformułowań, stało się tak dlatego, że uświadomili sobie zdumiewające zaawansowanie naszego dialogu doktrynalnego i nienadążanie za nim świadomości „szarych szeregów". Wydawało się do niedawna, że różnice teologiczne stanowią najpoważniejszą trudność na drodze naszego zbliżenia. Tymczasem wystarczyło dziesięć lat szczerego dialogu, wzajemnego wsłuchiwania się w myślenie drugiej strony i przedstawiania swojego stanowiska, by stwierdzić zasadniczą jedność na płaszczyźnie teologicznej, nawet w sprawach najtrudniejszych. Wyniki doktrynalnego dialogu „na szczycie" nie przenikały prawie wcale w dół, gdzie myśli się po staremu. W chwili, gdy teologowie gotowi są podać sobie dłonie, budzi się obawa pastoralna dyktowana roztropnością, by nie zgorszyły się „szare szeregi" zupełnie nie przygotowane do oglądania takiego spektaklu. Można się tym smucić, można cieszyć, a można smucić i cieszyć, w zależności od tego, na co się patrzy: na zawansowanie tamtych, na zapóźnienie tych, czy na jedno i drugie.

V. Sigtuna (2-7 X 1978)

Program przewidywał dyskusję nad projektem uzgodnienia nt. posługiwań w Kościele, modeli jedności i posługiwania Piotra (prymat), informację o publikacji uzgodnienia nt. Eucharystii, informację o stanie dyskusji i sposobie postępowania odnośnie do uznania przez Kościół rzymskokatolicki *Konfesji Augsburskiej*, sprawozdania z sytuacji ekumenicznej w niektórych Kościołach lokalnych i spotkania z przedstawicielami Kościołów lokalnych w Szwecji. Przeciągająca się dyskusja nad posługiwaniami i modelami nie pozwoliła na pełną realizację programu. Zabrakło czasu na omówienie do-

---

G. Gassmann, H. Lienhard, H. Meyer. Frankfurt am Main (Otto Lembeck, Josef Knecht) 1974 s. 136-148; polski przekład: *Kapłaństwo służebne i święcenia. Wspólna deklaracja dotycząca nauki o kapłaństwie służebnym, opracowana przez Międzynarodową Komisję Anglikańsko--Rzymskokatolicką, Canterbury 1973*. BE 1974 nr 3(11) s. 17-27; *Das Memorandum deutscher ökumenischer Institute zur Amtsanerkennung*. W: *Um Amt und Herrenmahl* s. 147-160.

niosłego przecież wydarzenia, jakim było opublikowanie rzymskokatolickiego i luterańskiego uzgodnienia nt. Eucharystii. Podczas ostatniej sesji w Paderborn grupa utknęła na fragmencie mówiącym o Eucharystii jako ofierze. Konieczność przepracowania tego ustępu stwierdzona przez biskupa luterańskiego H. Dietzfelbingera nie pozwoliła podpisać uzgodnienia już w 1977 r. w Paderborn, czego wszyscy bardzo pragnęli. Poprawiony między sesjami w Paderborn i Sigtunie tekst został przesłany pocztą członkom Grupy Mieszanej z prośbą o podpisanie. Jak się okazało, cała dwunastka (sześciu luteranów i sześciu katolików) podpisała dokument bez zastrzeżeń (pamiętamy, że podpisując pierwsze uzgodnienie, czyli *Raport z Malty*, niektórzy członkowie Grupy Mieszanej dołączyli swoje vota separata). Dzięki wspomnianej korespondencyjnej operacji można było przystąpić do edycji uzgodnienia przed sesją w Sigtunie. We wrześniu 1978 r. dwa współpracujące ze sobą wydawnictwa, Bonifacius-Druckerei w Paderborn i Otto Lembeck we Frankfurcie nad Menem, opublikowały ten ważny tekst w formie niewielkiej książeczki: *Gemeinsame Römisch-Katholische/Evangelisch-Lutherische Kommission, Das Herrenmahl*, in 8°, 116 s. Komisja postanowiła do uzgodnienia dołączyć teksty stałe katolickiej mszy św. wraz z czterema modlitwami eucharystycznymi oraz sześć paralelnych tekstów używanych w Kościołach luterańskich RFN, USA, Francji, Czechosłowacji, Holandii i Szwecji, nadto sześć ekskursów, które uzupełniają ważnymi dopowiedzeniami Hardinga Meyera, luteranina, i Vinzenza Pfnüra, katolika, podstawowy tekst uzgodnienia: 1) *Obecność Chrystusa w Eucharystii* (Meyer i Pfnür); 2) *Eucharystia – Słowo – Zwiastowanie* (Meyer); 3) *Skuteczność sakramentów sola fide i ex opere operato* (Pfnür); 4) *Msza jako ofiara za grzechy żywych i umarłych ex opere operato* (Pfnür); 5) *Eucharystia jako uczta wspólnotowa. Problem mszy bez udziału ludu („msze prywatne") i problem kielicha dla świeckich* (Meyer); 6) *Eucharystia – posiłek grzeszników?* (Pfnür). *Das Herrenmahl* to następne, po *Raporcie z Malty*, uzgodnienie wypracowane w oficjalnym luterańsko-katolickim dialogu doktrynalnym na forum ogólnokościelnym, zasługujące na osobne omówienie. Przekazane Sekretariatowi do Spraw Jedności Chrześcijan i kierownictwu SFL oraz udostępnione przez publikację szerszym kręgom czytelników obu Kościołów stanie się przedmiotem dyskusji, która musi poprzedzić ewentualny akt aprobaty przez kompetentne autorytety jednego i drugiego Kościoła. Niewątpliwie, podpisanie przez komisję tak doniosłego dokumentu znaczy nowy poważny krok w kierunku zbliżenia dwu wielkich tradycji chrześcijańskich. Nie starczyło również czasu na obszerniejszą informację o rozwoju sytuacji ekumenicznej w Kościołach lokalnych. Tylko luterański i katolicki przedstawiciel Tanzanii złożyli krótkie sprawozdania na temat sytuacji w ich kraju. O życiu Kościoła luterańskiego i katolickiego w Szwecji poinformowali tamtejsi najwyżsi zwierzchnicy kościelni, którzy złożyli wizytę obradującej w Sigtunie grupie.

1. Posługiwania kościelne

Powołana w Liebfrauenbergu w r. 1976 podkomisja opracowała i przedłożyła w Paderborn roboczy tekst nt. posługiwań kościelnych pt. *Duchowy urząd w Kościele, ze szczególnym uwzględnieniem urzędu biskupiego* (*Das geistliche Amt in der Kirche, mit besonderer Berücksichtigung des ordinierten Bischofsamtes; Ordained Ministry with special reference to the Episcopacy*). Nie zamierzano pomijać sprawy papiestwa i prymatu. Dyskusja koncentrowała się wokół struktury dokumentu. Między sesją w Paderborn i w Sigtunie pracowała podkomisja do sprawy posługiwań kościelnych w następującym składzie: bp H.L. Martensen, W. Kasper, P. Bläser i H. Schütte (ze strony katolickiej) oraz G.A. Lindbeck, bp J. Vikström, W. Lohff i V. Vajta (ze strony luterańskiej).

Podkomisja przedłożyła w Sigtunie projekt uzgodnienia (26 stron maszynopisu) oraz 3 załączniki: 1) Posługiwanie kościelne a celibat; 2) W sprawie święceń kobiet (oba pióra P. Bläsera) oraz 3) Uwagi o pojęciach „valide" i „invalide" ze szczególnym zastosowaniem do zagadnienia święceń (pióra Y. Congara na specjalną prośbę podkomisji). Zagadnienie papiestwa i prymatu podkomisja wyłączyła z zakresu swojego zainteresowania. Prof. H. Schütte, członek podkomisji ds. posługiwań, przedłożył w Sigtunie pięciostronicowy szkic pt. *Zur Diskussion für einen Entwurf „über das Petrusamt"*, który stanowi pierwszy ważny krok ku autonomicznemu dokumentowi naszej grupy mieszanej nt. papiestwa. Na razie jednak grupa nie mogła poświęcić temu zagadnieniu większej uwagi, ponieważ zadecydowała przyznać pierwszeństwo dokumentowi o posługiwaniach (*Das geistliche Amt in der Kirche*), modelom jedności i – z racji zbliżającego się jubileuszu *Wyznania Augsburskiego* (1980 r.) – sprawie ewentualnego uznania tego wielkiego tekstu reformacji przez katolicyzm; dopiero na czwartym miejscu znajdzie się prymat, o ile w ogóle starczy na niego czasu.

Projekt dokumentu o posługiwaniach posiada następującą strukturę. Wychodzi od jedynego i niepowtarzalnego zbawczego wydarzenia w Jezusie Chrystusie, następnie omawia przekazywanie zbawienia w historii w i przez wspólnotę kościelną obdarzoną wspólnym kapłaństwem. Na tym tle rozwija trudny temat posługiwań wynikających ze święceń (ordynacji): – apostolskie pochodzenie, chrystologiczny i pneumatologiczny wymiar, relację do wspólnoty, funkcje, sakramentalność święceń, stosunek święceń do jurysdykcji oraz instalacji, wreszcie charakter sakramentu święceń. Po omówieniu tych zagadnień autorzy tekstu zwrócili uwagę na historyczne uwarunkowania posługiwań kościelnych, ukazali rozwój form posługiwania w zależności od zmieniających się sytuacji, w których Kościół musiał pełnić swoją misję w świecie, zastanawiali się nad rozróżnieniem prezbiteratu i episkopatu oraz nad sprawą sukcesji apostolskiej, wreszcie wzięli pod uwagę możliwość wza-

jemnego uznania posługiwań kościelnych: po charakterystyce obecnej sytuacji zaproponowali sposób jej przezwyciężenia i, co za tym idzie, możliwość – jak to określono – „ograniczonego wzajemnego dopuszczania do Stołu Pańskiego" (eine begrenzte gegenseintige Zulassung zum Tisch des Herrn; eine begrenzte gegenseitige Zulassung zum Abendmahl).

W dyskusji podkreślono m.in. doniosłość ekskursu Congara i postulowano włączenie jego wniosków do tekstu uzgodnienia; stwierdzono też potrzebę wzmianki o papiestwie, mimo że przygotowujemy specjalny tekst o urzędzie Piotrowym. Przede wszystkim jednak dyskutowano problem wzajemnego uznania posługiwań kościelnych. Nie trzeba przypominać, że jest to newralgiczny punkt dyskusji nad wzajemnym uznaniem Eucharystii, punkt tak doniosły i trudny, że nie odważono się go rozwiązywać w dokumencie *Das Abendmahl*, przesuwając do następnego dokumentu, w którym można mu poświęcić więcej uwagi. Bez rozwiązania problemu posługiwania duszpasterskiego nie przezwycięży się trudności związanych z interkomunią oraz intercelebracją. Przecież dopiero wtedy jeden Kościół może wyrazić zgodę na uczestnictwo w Eucharystii drugiego Kościoła i na wspólne celebrowanie Eucharystii, gdy uzna kapłańskie posługiwanie sprawującego Eucharystię w drugim Kościele. Strona luterańska uznaje posługiwanie kapłańskie w Kościele rzymskokatolickim, nie ma więc zasadniczych trudności teologicznych w wyrażeniu zgody na uczestnictwo luteranów w Eucharystii sprawowanej w kościołach rzymskokatolickich; może zgodzić się na uczestnictwo wiernych luterańskich w Eucharystii katolickiej, gdy tylko przemawiają za tym jakieś szczególnie ważne racje. Strona katolicka natomiast, nie mogąc w sposób zasadniczy uznać ordynacji luterańskiej ze względu na brak formalnej sukcesji apostolskiej, nie może w konsekwencji uznać po stronie luterańskiej tego, co uważa za istotnie uwarunkowane ważnymi święceniami kapłańskimi, czyli przeistoczenia; sądzi więc, że nie może zgodzić się na przyjmowanie przez katolików komunii św. w kościołach luterańskich. Opublikowany przez naszą Grupę Mieszaną tekst uzgodnienia nt. Eucharystii, próbę rozwiązania tego problemu przesunął do dokumentu nt. posługiwań kościelnych, należało więc odważnie tutaj ją podjąć.

Projekt uzgodnienia nt. posługiwań stwierdza, że nie ma dotąd żadnego ogólnie przyjętego rozwiązania. Odrzuca rozwiązanie zaproponowane przez Grupę z Dombes (reformowani-luteranie-katolicy), która proponuje zrezygnowanie z dyskusji typu historycznego nad sukcesją, a zaryzykowanie skuteczniejszego rozwiązania, mianowicie jakiegoś uroczystego aktu wzajemnego włożenia rąk: duchowni katoliccy na duchownych luterańskich, luterańscy na katolickich. Uwolnilibyśmy się w ten sposób od rozstrzygania upokarzającego którąś ze stron czy orzekania o nieważności jej święceń (ordynacji); stworzylibyśmy nie spotykaną dotąd sytuację wzajemnego uznania i otworzylibyśmy tym samym nową kartę historii chrześcijaństwa, abstrahując

od trudnych problemów, które pozostałyby jako wdzięczny temat dla badań historycznych. Rezygnując ze sporów o wczoraj, stalibyśmy się twórcami lepszego dzisiaj i jutra. Takie dodatkowe święcenia (eine Zusatzordination), akt jurydycznego uznania (ein Iurisdiktionsakt) czy wzajemne nałożenie rąk (eine wechselseitige Handauflegung) projekt z Sigtuny nazwał niezadowalającym w pełni aktem wyizolowanym z szerszego kontekstu eklezjologicznego (5.2). Przeciw propozycji z Dombes, którą można nazwać propozycją specjalnego aktu uznania, tekst roboczy wysunął propozycję uznania pośredniego, mianowicie uznania posługiwań w i poprzez uznanie pełnej kościelności drugiego Kościoła. Chodzi więc o rozwiązanie bardziej teologiczne, mniej prawne. Projekt z Sigtuny mówi, że uznanie posługiwań winno się dokonać przez uznanie Kościołów; Kościoły w takiej mierze i w taki sposób uznają posługiwania innego Kościoła, w jakiej mierze i w jaki sposób uznają tenże Kościół, nie ma bowiem Kościoła bez kościelnych posługiwań. Częściowe uznanie drugiego Kościoła znaczy częściowe uznanie jego posługiwań, pełne uznanie Kościoła znaczy pełne uznanie jego posługiwań. Zatem sprawa uznania posługiwań to nie taki czy inny akt, obrzęd czy deklaracja prawna, ale wielkie zagadnienie eklezjologii, w ramach której pośrednio lecz głęboko i pewnie (tekst używa łacińskiego zwrotu eo ipso) rozstrzyga się problem posługiwań. Według tej eo ipso teorii przeciwstawionej teorii specjalnego aktu (Dombes) na pełne wzajemne uznanie Kościołów składają się cztery elementy: 1) zgoda w wyznawaniu wiary; 2) takie samo po obu stronach rozumienie posługiwania kościelnego; 3) wspólnotę sakramentalną oraz 4) braterską wspólnotę chrześcijańskiego i kościelnego życia.

W dyskusji nad teorią eo ipso zwrócono uwagę, że jest ona, mimo głębokiego ujęcia eklezjologicznego, trudna do zastosowania w praktyce. Bez jakiegoś szczególnego aktu uznania pełnej kościelności Kościoła i ważności luterańskiego posługiwania katolicki proboszcz (nie tylko on) nie uwolni się od zastrzeżeń co do „ważności" (valide, invalide) tego ostatniego. Zgodzono się, że obok uznania pełnej kościelności (teoria eo ipso) winien nastąpić szczególny akt uznania posługiwań luterańskich przez stronę katolicką.

Niektórzy, zwłaszcza luterańscy członkowie komisji z prof. V. Vajtą na czele, bardzo usilnie nalegali, aby dokument o duchowym urzędzie stwierdzał możliwość przystępowania katolików do komunii luterańskiej. Idea ta została zresztą wprowadzona do projektu uzgodnienia. *Das geistliche Amt in der Kirche* w ostatniej części podejmuje tę właśnie sprawę. Fragment 5.3., opracowany przez W. Kaspera i V. Vajtę, nosi tytuł *Konsekwencje odnośnie do ograniczonego wzajemnego dopuszczania do Pańskiego Stołu* (nr 56-63). Tekst nie mówi o interkomunii, ale o ograniczonym wzajemnym dopuszczaniu do Stołu Pańskiego" (eine begrenzte gegenseitige Zulassung) czy też o „eucharystycznej gościnności" (eine eucharistische Gastbereitschaft" – nr 56). Nie stawia kategorycznej tezy o możliwości i potrzebie dopuszczania

luteranów do komunii katolickiej i katolików do komunii luterańskiej, ale czyni to w formie raczej kategorycznego pytania, czy to już nie jest możliwe lub czy nie będzie możliwe w bliskiej przyszłości, oczywiście w określonych i nadzwyczajnych sytuacjach (nr 56). Jednak nieco dalej wyraźnie przyjmuje taką możliwość, powołując się m. in. na strasburskiego biskupa katolickiego Echingera, który zaryzykował w swojej diecezji taką praktykę (nr 59), co wzbudziło zresztą bardzo ostre kontrowersje. Dokument komisji kończy się prośbą skierowaną do autorytetów obu Kościołów, by uznały obustronne ograniczone dopuszczanie do komunii za możliwe w określonych sytuacjach, mając na uwadze nasze uzgodnienia o Eucharystii i urzędzie kościelnym, które stworzyły nową sytuację[31].

Niemal cała strona katolicka wypowiedziała stanowczy sprzeciw podając następujące uzasadnienia: a) Nie jest prawdą, że nasze uzgodnienie o Eucharystii oraz przygotowywane uzgodnienie o duchowym urzędzie stworzyły aż tak nową sytuację, by Kościół katolicki mógł zmienić swoje dotychczasowe stanowisko; wniosek proponowanego w Sigtunie tekstu idzie dalej niż uprawniają do tego nasze dotychczasowe ustalenia; b) Uznanie luterańskiej Eucharystii zależy od uznania luterańskiego urzędu kościelnego; w tym ostatnim nie przezwyciężyliśmy dotąd podstawowych trudności, chociaż uczyniliśmy wiele w tym kierunku; c) Nie można zasadnie argumentować: „jeśli luteranom wolno przystępować w określonych warunkach do komunii katolickiej, to sprawiedliwość wymaga odwrotności, ponieważ luteranie uznają katolicki urząd kościelny, a zatem i Eucharystię, podczas gdy katolicy wciąż mają trudności z uznaniem eucharystycznego urzędu luterańskiego; d) Przyjęcie proponowanego sformułowania otwierałoby drogę do interkomunii.

Strona luterańska argumentowała: a) Potrzebna jest konsekwencja: jeśli powiedzieliśmy „a" (podpisując uzgodnienie nt. Eucharystii i finalizując uzgodnienie nt. posługiwań kościelnych), trzeba powiedzieć również „b", godząc się na ograniczoną gościnność eucharystyczną; jeśli nasze „b" nie jest prostą konsekwencją „a", to przynajmniej idzie po tej samej linii; b) Nie musimy czekać na pełne wzajemne uznanie naszych „urzędów"; wystarczy uznanie częściowe; przecież katolicyzm uznał (por. Sobór Watykański II), że w „urzędzie" luterańskim działa Duch Święty, a więc częściowo uznał ten „urząd"; c) *Raport z Malty* stwierdził naszą istotną zgodność w wierze; nie chodzi o interkomunię, ale o dopuszczenie wyjątków w jakichś bardzo okreś-

[31] „Die gemeinsame katholisch-lutherische Kommission bittet deshalb die Autoritäten beider Kirchen, die durch einen weitgehenden Konsens über Eucharistie und Amt geschaffene neue Situation zu prüfen und durch eine gegrenzte gegenseitige Zulassung in bestimmten Situationen eine eucharistische Gastfreudschaft beider Kirchen zu ermöglischen. Auf diese Weise könnten beide Kirchen deutlischer als bisher Zeichen der Versöhnung und der Hoffnung in unserer Welt sein" (nr 63).

lonych sytuacjach, jak np. nasza, gdy zbieramy się w wąskim i świadomym gronie ekumenistów, czy w niektórych przypadkach małżeństw mieszanych; e) Nasza grupa posiada własną dynamikę; może wychodzić z nowymi propozycjami, wyprzedzać kościelny status quo.

Ze strony katolickiej padła uwaga, że katolickie tradycyjne ujęcie tego problemu razi nadmiernym indywidualizmem, kazuistyką i podejściem jurydycznym z kategorią „ważne – nieważne". Trzeba szukać nowej, bardziej teologicznej kategorii myślenia. Za najwłaściwszą kategorię trzeba uznać w naszym wypadku związek Eucharystii z Kościołem. Eucharystia jest przecież sakramentem Kościoła, najwyższym wyrażeniem Kościoła i znakiem jego wiary, a uczestnictwo w Eucharystii manifestuje łączność z Kościołem. Skoro katolicyzm zdecydował się uznać kościelność wspólnoty luterańskiej, czy przez to samo nie uznaje zasadniczo jej Eucharystii? Jeśli Kościół katolicki godzi się w określonych warunkach na komunię luteranina w katolickiej Eucharystii, to dlaczego nie można zgodzić się na komunię katolika w Eucharystii luterańskiej? Nie musi to być koniecznie związane z uznaniem urzędu. Czy tradycyjne stanowisko katolickie posiada dość szeroki horyzont eklezjologiczny?

Stary lew Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan, Charles Moeller, zdawał się drzemać znużony za długą jak na jego lata dyskusją. Legrand (współbratu Congara, mieszkającemu z nim pod jednym dachem w klasztorze paryskim, przyszła do głowy idea ustawienia problemu w bardziej zdecydowanej perspektywie eklezjologicznej) wyraźnie go poruszył. Niecierpliwie prosił o głos. „Oberwie teraz nasz Hervé" – myślałem. Nic podobnego. Sędziwy Moeller z radością dziękował młodemu dominikanowi. „Od dawna męczę się z tym problemem" – mówił. „W dotychczasowych kategoriach nie widzę właściwie rozwiązania. Rzeczywiście, są to kategorie raczej jurydyczne. Brakowało mi tego, co powiedział Legrand. Kto wie, czy nie tutaj leży rozwiązanie naszego gordyjskiego węzła. Merci, merci". Kiedy przewodniczący zarządził przerwę, monsignor poczłapał do Legranda, by jeszcze raz mu podziękować, a nadto zachęcić, by pracował w tym właśnie kierunku. Intelektualna wrażliwość i teologiczna otwartość nie jest wyłącznym przywilejem młodego wieku.

Komisja ostatecznie postanowiła wyłączyć temat „gościnności eucharystycznej" z dokumentu o *Duchowym urzędzie w Kościele*, nie usuwać go jednak z pola swojego zainteresowania. Będą nad nim pracować Legrand i popierający go w dyskusji J. Hoffmann przy pomocy W. Lohffa i H. Meyera. W Augsburgu przedłożą oni komisji czternastostronicowy tekst pt. *Wzajemne dopuszczanie do Wieczerzy Pańskiej – Gegenseitige Zulassung zum Herrenmahl.*

2. Modele jedności

Projekt dokumentu o modelach jedności nosi tytuł *Drogi do wspólnoty* (*Wege zur Gemeinschaft*); dzieli się na 3 części.

Część I pt. *Jedność jako cel*, referowana przez bpa P. W. Scheelego, ma charakter ogólny, a jej zamierzeniem jest dać dobry fundament pod cały dokument. Mówi, że jedność jest łaską, że przychodzi ze Słowem Bożym, sakramentami i służeniem, że realizuje się we wspólnej wierze, nadziei i miłości, że posiada własną strukturę, której elementami są widzialność, różnorodność i dynamika, że wreszcie obejmuje tak „wspólnotę" trójjedynego Boga, jak wspólnotę wszystkich wierzących i wszystkich ludzi.

Część II pt. *Modele zaprowadzania jedności*, nad którą pracowali przez ostatni rok J. Hoffmann i H. Legrand, zestawia i charakteryzuje osiem modeli, które bierze się pod uwagę w dyskusjach nad stopniowym zaprowadzaniem jedności między Kościołami: 1) jedność organiczna (Organische Union); 2) wspólnota koncyliarna (Konziliare Gemeinschaft); 3) jedność w pojednanej różnorodności (Einheit in versöhnter Verschiedenheit); 4) wspólnota Kościołów na wzór *Konkordii Leuenberskiej* przyjętej przez luteranów i reformowanych (Kirchengemeinschaft); 5) jedność w wielości typów (Typos-Gedanke); 6) jedność Kościołów-Sióstr (Schwesterkirchen); 7) jedność jako communio (Communio-Modell) i 8) zjednoczenie korporacyjne (Korporative Vereinigung). Model unijny, który znalazł wyraz na Soborze Florenckim, nie został pominięty, ale nie włączono go do rodziny modeli uznanych za „wchodzące w rachubę" dzisiaj. Fragment poświęcony temu modelowi zatytułowano: „Model, który nastręcza trudności: model unicki (Uniatenmodell)". Obszerniejsza prezentacja wspomnianych modeli zasługuje na osobne opracowanie.

Projekt dokumentu stwierdza, że żaden z omówionych modeli nie da się w pełni zaaplikować do naszych dwu Kościołów poszukujących ściślejszej jedności.

Za najodpowiedniejszy model dla dialogujących dwu Kościołów projekt dokumentu uznaje jedność w różnorodności. Właściwym miejscem realizacji tak rozumianego modelu są Kościoły lokalne obu tradycji. Urzeczywistnianie jedności w różnorodności postuluje:

1. Wspólne wyznawanie wiary apostolskiej w uprawnionej różnorodności sformułowań. Należałoby przy tym przezwyciężyć uprzedzenia i rozwiązać problem pogodzenia obowiązku troski o wyznaniową autentyczność ze specyfiką obu kościelnych tradycji. Stawia to następujące postulaty:

a) Wspólne rozwijanie wiary apostolskiej. Należałoby przy tym uwzględniać zasadę hierarchii prawd i troskę o pełną katolickość wiary, przezwyciężanie konfesyjnych jednostronności, eliminację zacieśnień i korektury przerostów.

b) Jedność w wierze przy różnorodności jej sformułowań. Nie chodzi tu o uniformizm w formułach wiary, w etyce, życiu duchowym czy liturgii. Oczywiście, zgoda na taką różnorodność musi zakładać uznanie ewangeliczności aprobowanych form istniejących w drugiej tradycji, niekoniecznie jednak jeden Kościół musiałby przejmować formy funkcjonujące w bratnim Kościele. Dokument zauważa: „musi jednak uznać je za chrześcijańskie". Wobec kilkakrotnie podnoszonych zastrzeżeń pod adresem niejasności tego ważnego postulatu (czy nasze Kościoły mogą same o sobie powiedzieć, że wszystko w nich jest chrześcijańskie), wyjaśniono, że „uznanie za chrześcijańskie" można by rozumieć tylko w sensie nieanatematyzowania. Pewne niechrześcijańskie czy mało chrześcijańskie elementy mogą się zakraść do każdego Kościoła. Luterański biskup H. Dietzfelbinger zwrócił uwagę, że papież w czasie otwierania soboru dokonał w imieniu Kościoła rzymskokatolickiego wyznania winy w stosunku do protestantyzmu, podczas gdy protestantyzm odpowiada aż dotąd jedynie milczeniem. Podkreślono też, że „uznanie za chrześcijańskie" czegoś w bratnim Kościele nie oznacza czy nie musi oznaczać przeniesienia tego do swego Kościoła. Np. Kościół zachodni uznał ważność małżeństwa zawieranego w Kościołach wschodnich przez osoby rozwiedzione, chociaż sam tej praktyki nie przyjął. W podobnym duchu Kościół rzymskokatolicki mógłby prawdopodobnie uznać *Wyznanie Augsburskie* za chrześcijańskie; nie równałoby się to jednak wprowadzeniu do własnego Kościoła.

c) Przezwyciężanie uprzedzeń doktrynalnych, które obciążają nasze wzajemne kontakty. Należałoby oficjalnie wyjaśnić sobie stanowiska Kościołów we wszystkich punktach, które tradycyjnie zdają się nas różnić, ale czynić to w świetle dzisiejszego, a nie szesnastowiecznego stanu teologii.

d) Właściwe rozumienie zasady zachowania wyznaniowej tożsamości. Zasada ta bywa błędnie rozumiana jako obowiązek zamykania się na tradycję innego Kościoła. Tymczasem dopuszcza ona proces „żywego spotkania, wzajemnego doświadczenia duchowego, teologicznego dialogu i duchowych korektur", co implikuje przemiany i odnowę. Zasada wyznaniowej identyczności nie oznacza kurczowego trzymania się zastanych form życia i odziedziczonych formuł teologicznych; przecież wszystkie Kościoły czują się powołane do funkcji „Kościołów wyznających" realizującej się w świecie, który będąc tym samym jest wciąż nowy.

2. Wspólnota w jednym i tym samym życiu sakramentalnym. Jesteśmy zjednoczeni w najważniejszym sakramencie, czyli chrzcie, dążymy do wspólnoty w kościelnym posługiwaniu, widzimy też konieczność wspólnego uczestnictwa w Eucharystii, bez czego nie ma pełni jedności.

3. Rozwój dynamicznych stosunków między Kościołami-Siostrami. Sytuacja takiego rozwoju nastąpiłaby dopiero po przezwyciężeniu doktrynalnych uprzedzeń i nieporozumień odziedziczonych po naszej historii roz-

działu, po osiągnięciu jedności w wyznawaniu apostolskiej wiary z zachowaniem uprawnionej różnorodności i po odbudowaniu pełnej sakramentalnej wspólnoty. O możliwościach siostrzano-kościelnych stosunków wspomniał Paweł VI w odniesieniu do Kościoła rzymskokatolickiego i anglikańskiego.

4. Struktury Kościołów lokalnych i powszechna wspólnota między Kościołami lokalnymi. Po uzgodnieniu stanowisk na temat posługiwań kościelnych, zwłaszcza posługiwania zwierzchnictwa, należałoby przejść do próby wcielenia w życie teoretycznych ustaleń w tym przedmiocie, a więc do jednego zwierzchnictwa, które byłoby czytelnym znakiem dla świata. Można by ten problem rozwiązywać na wzór szeroko przyjętego wariantu „biskup ordynariusz – biskup pomocniczy" lub zgodzić się na jakąś formę kolegialną z biskupem przewodniczącym czy arcybiskupem.

Na płaszczyźnie tak regionalnej, jak powszechnej mogłoby się rozwijać życie wspólnoty koncyliarnej posiadającej mocny fundament pneumatologiczny; przecież całość darów Ducha Świętego nie zamyka się i nie ogranicza do jednego Kościoła, tzn. żaden Kościół nie ma podstaw do mówienia, iż Duch Święty w nim tylko zamieszkuje i działa, bowiem jeden i ten sam Duch Jedności mieszka we wszystkich Kościołach i je obdarowuje. Przejawem i kryterium życia koncyliarnego byłyby wzajemne wizyty, międzykościelna pomoc, wymiana listów itp. Na synodach czy soborach tradycje mniejszościowe miałyby zagwarantowaną możliwość wyrażenia własnej tradycji i wypowiedzenia własnego zdania na wzór np. obecności katolickiego, lecz nie łacińskiego Kościoła melchickiego na Soborze Watykańskim II.

Część III pt. *Kroki ku jedności*, referowana przez V. Vajtę, podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie, co wobec tego możemy i powinniśmy uczynić praktycznie, by ściślej zjednoczyć się w Chrystusie. Stwierdza, że wybór małych i większych kroków przez chrześcijan zależy od odmiennych sytuacji, w których żyją, i że oni sami będą określali swoją aktywność ekumeniczną. Jest jednak zdania, że niektóre inicjatywy można wyliczyć i zalecić jako właściwe w wielu sytuacjach, np.:

1. Uznanie przez oba Kościoły własnej winy w zranieniu kościelnej jedności;
2. Oczyszczanie podręczników z informacji i ocen odnoszących się do bratniego Kościoła, niezgodnych z prawdą i miłością;
3. Wspólne przekłady Pisma św.;
4. Wspólne studiowanie Pisma św. we wspólnotach;
5. Uzgodnienie liturgicznych czytań biblijnych, by kaznodzieje mogli tą samą wypowiedzią służyć w różnych Kościołach; również materiały kaznodziejskie mogłyby łatwiej być przygotowywane i wykorzystywane w obu Kościołach;
6. Wspólne teksty modlitw oraz teksty i melodie pieśni kościelnych;
7. Uznanie sakramentu chrztu udzielanego w drugim Kościele;

8. Usuwanie przeszkód na drodze do wzajemnego uznania Eucharystii oraz do praktyki gościnności eucharystycznej;

9. Wyjaśnianie różnic w podejściu do liczby sakramentów i próby zrozumienia odmienności kultu innego Kościoła;

10. Przepojenie duchem ekumenicznym teologicznej formacji w wyższych szkołach teologicznych i tworzenie instytutów ekumenicznych;

11. Urządzanie dni czy konferencji ekumenicznych dla pasterzy i teologów;

12. Wspólne planowanie duszpasterstwa w nowych dzielnicach, w szpitalach, szkołach wyższych i wśród młodzieży zagrożonej przez laicyzację i ateizację;

13. Dialog doktrynalny, który odsłania wieloaspektowość prawdy, daje szanse wzajemnego ubogacenia i korektur oraz prowadzi do wspólnego wzrastania ku pełni Ducha Świętego;

14. Popularyzacja wyników dialogu doktrynalnego w celu skuteczniejszej formacji wspólnot;

15. Wspólne zaangażowanie w przemiany współczesnego świata;

16. Wspólna diakonia wewnątrz i na zewnątrz naszych wspólnot; nawet „światowe" czy „świeckie" posługiwanie Kościołów może być znakiem nadziei ukazywanym światu;

17. Stopniowe kruszenie murów, które wybudowała między nami historia podziału, za pomocą różnych znaków miłości;

18. Mnożenie kontaktów między osobami i wspólnotami;

19. Uczęszczanie na zgromadzenia liturgiczne drugiego Kościoła, chociażby tylko po to, by zobaczyć, jak inni się modlą i zetknąć się bezpośrednio z odmienną tradycją i duchowością;

20. Wzajemne kontakty (wizyty) bratnich wspólnot lokalnych oraz ich duszpasterzy;

21. Podejmowanie wspólnych inicjatyw lokalnych;

22. Cierpliwe rozwiązywanie starych i nowo powstających konfliktów;

23. Zdecydowanie się na życie w konfliktach, gdy ich nie umiemy rozwiązać (już Kościół pierwotny musiał uczyć się żyć w konfliktach);

24. Spotkania przywódców kościelnych;

25. Tworzenie „grup pojednania" czy „grup rozjemczych", które mogłyby stanowić forum rozwiązywania trudności wynikających z małżeństw mieszanych, nawróceń, wspólnego używania obiektów sakralnych itp.;

26. Poszukiwanie form wspólnej modlitwy, przepowiadania Słowa Bożego i świadczenia o Chrystusie; Tydzień Powszechnej Modlitwy o Jedność winien się stać symbolem powszechniejszej praktyki;

27. Wspólne uczestnictwo w obrzędach chrztu, ślubów, pogrzebów czy instalacji duchownych;

28. Wspólne uczestnictwo w określonych uroczystościach świeckich, by dać świadectwo braterskiej miłości i chrześcijańskiej wspólnoty;

29. Poszukiwanie nowego języka, by skuteczniej głosić współczesnemu światu orędzie Ewangelii;

30. Wymiana doświadczeń zdobytych w chrześcijańskim zaangażowaniu.

Szkoda, że nie udało się w pełni zrealizować przyjętego w Sigtunie programu. Zabrakło czasu na wnikliwsze przeanalizowanie zagadnienia posługiwania Piotrowego: przedłożono jedynie szkic na ten temat (H. Schütte). Nie było też pewności, czy uda się zatrzymać dłużej przy tej sprawie w Augsburgu w lutym 1980 r. wobec przyznania priorytetu tematowi posługiwań (komisja pragnie w Augsburgu lub do czasu spotkania w Augsburgu podpisać uzgodnienie o posługiwaniach kościelnych), *Konfesji Augsburskiej* i modelach jedności.

Szkoda też, że tylko niewiele czasu udało się znaleźć dla niezwykle aktualnego zagadnienia możliwości uznania przez katolicyzm podstawowej księgi symbolicznej luteranizmu. Strona luterańska usilnie przypominała doniosłość takiego aktu i potrzebę przygotowania się do niego na jubileuszowy rok 1980. Trzeba w naszej teologicznej grupie wypracować i uzasadnić takie stanowisko, którego zajęcie moglibyśmy zasugerować jako właściwe i pożądane odpowiedniemu autorytetowi Kościoła rzymskokatolickiego (oficjalna wypowiedź o pozytywnej wartości *Konfesji*? oficjalne stwierdzenie, że może być uznana przez katolicyzm? oficjalne stwierdzenie jej chrześcijańskiej ortodoksji?...). Oficjalny pozytywny głos katolicyzmu byłby wydarzeniem olbrzymiej wagi w historii chrześcijaństwa.

W tygodniowym dialogu, który był ciężką – jak tradycyjna orka – pracą, znacznie dojrzały projekty dwu ważnych dokumentów-uzgodnień. W kolejnym, dziesiątym już, plenarnym spotkaniu oficjalnej grupy do dialogu luterańsko-katolickiego na płaszczyźnie ogólnokościelnej uczyniono następny krok w żmudnym oczyszczaniu teologicznego terenu zachwaszczonego nieporozumieniami, wprost błędnymi interpretacjami, pokutującymi wciąż uprzedzeniami i brakiem autentycznej informacji o stanowisku drugiego Kościoła.

Tak w corocznych tygodniowych spotkaniach, jak w okresie pracy między spotkaniami dojrzewa i pogłębia się teologiczna refleksja. Konieczność możliwie prostego, uzasadnionego biblijnie i przekonywającego wykładu wiary i teologii własnego Kościoła zmusza do krytycznego przeglądu funkcjonujących powszechnie sformułowań nie zawsze najszczęśliwszych i teologicznie zasadnych, do oczyszczania własnego języka ze wszystkiego, co może wprowadzać w błąd, i do poszukiwań poprawniejszego wyrazu stanowiska swojego Kościoła. Konieczność wyjścia z kręgu konfesyjnego języka niezrozumiałego czy trudnego do przyjęcia w środowisku drugiej dialogującej strony zmusza niejako do poszukiwań języka nowego jako sprawniejszego instrumentu wzajemnego porozumienia. Wydaje się, że międzykościelne dialogi stały się żyzną glebą, na której wschodzi ponadkonfesyjny język teologii chrześcijańskiej[32].

Tak opublikowane już teksty, jak dyskutowane projekty następnych uzgodnień, świadczą o dużej odwadze i rozwadze dialogujących stron. Odwaga rodzi ujęcia niekonwencjonalne, rozwaga postuluje pastoralną ostrożność. Wystarczy wskazać na dwa przykłady. Pierwszy dotyczy fragmentu uzgodnienia nt. Eucharystii. W Liebfrauenbergu (1976) strona luterańska zgodziła się na stwierdzenie, że Eucharystia jest ofiarą; w Paderborn (1977) uświadomiła sobie, że takie stwierdzenie może spowodować poważne zaniepokojenie w środowiskach luterańskich nieprzyzwyczajonych jeszcze do takiego sposobu mówienia. Chociaż przedłożony tekst strona luterańska uznała za teologicznie poprawny, doszła jednak do wniosku, że roztropniej będzie poczekać z takim sformułowaniem, by chcąc pracować dla jedności nie budzić zaniepokojenia i rozdźwięków w jednym czy drugim domu. Postanowiliśmy więc tekst przepracować i złagodzić. Drugi przykład przyniosła Sigtuna (1978) z tematem ograniczonego zezwolenia na komunię katolików i luteranów, co wiąże się ściśle z problemem uznania ordynacji luterańskiej za ważne święcenia kapłańskie. Mimo gorącego pragnienia wielkich i szybkich kroków ku zjednoczeniu zdecydowano wyłączyć tę kwestię z projektu uzgodnienia na temat posługiwań, przesądzając tym samym o niemożliwości jej rychłego rozwiązania.

Jeszcze raz zaznaczył się zdumiewający rozwój teologii katolickiej w przedmiocie koncepcji zjednoczenia chrześcijaństwa. Przygotowywany projekt uzgodnienia nt. modeli jedności nie bierze w ogóle pod uwagę ewentualności zjednoczenia poprzez jakiś „powrót", również „powrót do Rzymu". Żaden z teologów katolickich nie zaprotestował przeciw takiemu stanowisku. Co więcej, wszyscy przedstawiciele Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześci-

[32] Języki konfesyjne rodziły się już w godzinie podziałów, a nawet wcześniej. J. Tetzel czy J. Eck posługiwali się wprawdzie tymi samymi terminami, co Luter czy luterański Tomasz z Akwinu, Melanchton, ale rozumieli je inaczej. Jeszcze ojcowie Soboru Trydenckiego nie uchwycili specyfiki języka reformatorów i dali się zwieść jego scholastyczną szatą. „Wiara" w trydenckim *Dekrecie o usprawiedliwieniu*, a „wiara" np. w Lutra *Artykułach Szmalkaldzkich* – to dwa odległe od siebie światy. Czas pracował na korzyść zaostrzania się konfesyjności języków, a na szkodę jedności. Chrześcijanie z różnych Kościołów przestali się rozumieć. Współczesne spotkania teologii prawosławnej, katolickiej i protestanckiej wykazują w sposób jaskrawy, jak rozeszły się nasze języki i obce sobie stały się nawet te same słowa. Teologowie dialogujący w grupach mieszanych stają przed niezwykle trudnym podwójnym zadaniem: 1) wzajemnego zrozumienia siebie mimo pomieszania języków, 2) znalezienia nowego, ponadkonfesyjnego języka, w którym można by sformułować odnalezione wspólne stanowisko. Oceniając dotychczasowe uzgodnienia trzeba zauważyć i podnieść ten wielki sukces semantyczny. Ekumeniczne konsekwencje dają się już zauważyć. P. Duprey dostrzegł je w dialogu Kościoła rzymskokatolickiego z Ortodoksyjnym Kościołem Koptyjskim, zwanym przedchalcedońskim, uważanym dotąd za monofizycki: „Okazuje się, że w różnych językach konfesyjnych wypowiadamy tę samą wiarę. Bardzo interesujący przykład tego dał ostatnio dialog z koptami na temat chrystologii. W dialogu z patriarchą koptyjskim Amba Szenudą III okazało się, że tak samo wierzymy, chociaż inaczej formułowaliśmy i formułujemy swoją wiarę". *Réflexion sur le dialogue entre l'Église Catholique et la Communion Anglicaine*. DC 71:1974 nr 1656 s. 586-590.

jan przyjęli je z całym (aprobującym?) spokojem. Nazwanie tej przemiany rewolucją ekumeniczną nie byłoby przesadą.

W Liebfrauenbergu prof. V. Vajta nalegał, byśmy zgodzili się na przedłożony tam projekt dokumentu o modelach jedności. Kilkakrotnie gorąco apelował o to, argumentując, że świat czeka na taki konkret, że nie możemy być małoduszni i odkładać chwili aprobaty. Tymczasem grupa odrzuciła tekst z Liebfrauenbergu, nie przyjęła poprawionego i poszerzonego projektu przedłożonego rok później w Paderborn; te pozorne przegrane zaowocowały w Sigtunie pięknym, pogłębionym teologicznie dokumentem, którego pierwsza i trzecia część, ubogacone dalszą dyskusją, uzyskały aprobatę komisji podczas następnego spotkania, czyli sesji w Augsburgu. Ekumenizm dojrzewa w cierpliwości.

VI. Augsburg (18-23 II 1980)

Sesja katolicko-luterańskiej Komisji Studiów w Augsburgu od 18 do 23 lutego 1980 r. przejdzie do historii ruchu ekumenicznego jako wydarzenie o dużym znaczeniu. Jej doniosłość mierzy się przyjęciem trzech dokumentów: o *Konfesji Augsburskiej*, o urzędzie kościelnym i o drogach do jedności.

W programie przewidziano dyskusję nad trzema tematami: o *Konfesji Augsburskiej*, o posługiwaniu kościelnym z uwzględnieniem biskupstwa oraz o drogach do jedności.

Pracę otworzyło wspólne nabożeństwo odprawione rankiem 19 lutego przez monsiniora Ch. Moellera i dra C. Mau.

Prasa kłuła oczy tytułami z nazwiskiem Künga. Sprawa profesora z Tybingi była obecna w St. Ulrich Haus, nowym ośrodku diecezjalnym, w którym grupa znalazła miejsce na swoje spotkanie, i wyraźnie nad nim ciążyła. Już na pierwszej oficjalnej sesji poświęconej programowi naszych prac strona luterańska zgłosiła potrzebę przedyskutowania na początku celowości naszego dialogu o urzędzie kościelnym i prymacie – „wobec sprawy Künga", która, jak mówiono, drastycznie ujawniła rzymski centralizm, będący nie do zniesienia dla protestantów. Stwierdzono impas naszego dialogu nie tylko w przedmiocie prymatu (pracowaliśmy nad osobnym dokumentem), ale również urzędu kościelnego (projekt dokumentu był już bardzo dojrzały). Wieczór 19 lutego został poświęcony wspomnianej sprawie impasu, czyli „sprawie Künga" i jej implikacji w naszej pracy, chociaż program tego nie przewidywał. Prof. G.A. Lindbeck, zagajając dyskusję tego niezwykłego spotkania, zwrócił uwagę, że owocny dialog absolutnie potrzebuje wolności, że ingerencja Watykanu w sprawę H. Künga, E. Schillebeeckxa czy L. Boffa stworzyła nowy, zły klimat i taką sytuację, w której nasze robo-

cze teksty o urzędzie kościelnym i papiestwie trzeba uznać za zbyt optymistyczne. Długo w noc katolicy wyjaśniali szczegóły zaistniałej sytuacji. Monsinior Moeller, powołując się na swoją długoletnią znajomość papieża zapewniał, że jest on otwarty na ekumenizm, tylko nie mógł przecież zmienić całej kurii. Prof. W. Kasper, kolega Künga z Tybingi, mówił o niesłychanie żywym zainteresowaniu decyzją Watykanu w jego środowisku uniwersyteckim, które stawia pytanie, czy nie stoimy przed nowym antymodernizmem, ale zwrócił uwagę, że decyzja Rzymu dojrzewała w ścisłej współpracy z episkopatem niemieckim i że Kościół katolicki przystąpił do precyzowania niektórych ostatnio przyciemnionych punktów swojej doktryny, a takie precyzowanie zawiera elementy pozytywne dla ekumenizmu. Ostatecznie, w znacznej mierze pod wpływem optymistycznego końcowego słowa dra Mau, postanowiono nie eliminować całkowicie z naszej dyskusji tematu o urzędzie i papiestwie. Stało się jednak wszystkim jasne, że cień „sprawy Künga" położył się w sposób przykry na pracy naszej grupy. – Dyskusję tamtego wieczoru pominięto w oficjalnych protokołach.

1. Dokument „Wszyscy pod jednym Chrystusem"

Podczas spotkania w Sigtunie dano wyraz nadziei, że w Augsburgu w 1980 r. podpiszemy wspólną deklarację o *Augustanie*. Strona luterańska podkreślała, że jubileuszowa okazja 450 lat od powstania tej pierwszej i najważniejszej księgi symbolicznej luteranizmu wyjątkowo sprzyja sformułowaniu takiego oświadczenia, a nawet apeluje o nie. Kościoły luterańskie, nietrudno to zrozumieć, chciałyby usłyszeć ze strony Kościoła katolickiego jakieś oficjalne życzliwe słowo o tym tekście, który od 1530 r. określa duchowy i teologiczny profil luteranizmu, a w pewnej mierze całego nurtu protestanckiego. Wspólne słowo naszej grupy w tym przedmiocie mogłoby spełnić pozytywną rolę w przygotowaniu oficjalnej wypowiedzi autorytetów Kościoła katolickiego, który prawdopodobnie, tak przewidywano, będzie chciał z tej okazji sformułować swoje stanowisko. Zajęcie takiego stanowiska było zresztą oczekiwane przez luteranów, którzy mieli nadzieję, że usłyszą pozytywne i ważne pod względem ekumenicznym słowo Watykanu o *Konfesji*. Wypowiadano nawet prywatnie nadzieję, iż przedstawiciele Rzymu oficjalnie uznają, być może, jej katolickość, co mogłoby się stać zupełnie wyjątkowo doniosłym wydarzeniem na drodze ku jedności zachodniego chrześcijaństwa.

W 1977 r. podczas sesji Komisji w Paderborn bp Dietzfelbinger zwrócił uwagę, że sprawa *Augustany* należy do podstawowych tematów, którymi winniśmy się zająć. Dr Mau poinformował, że Komitet Wykonawczy Światowej Federacji Luterańskiej zwraca się do naszej komisji z pytaniem, co sądzi o możliwości katolickiego uznania CA.

W dyskusji zgodnie podkreślano, że nie należy tworzyć specjalnej podkomisji do tego tematu, a wystarczy uwzględnić go w naszym dokumencie o jedności, czyli modelach. Zalecono też, by nawiązać współpracę z ośrodkami, które przygotowują wydawnictwa i sympozja poświęcone *Konfesji Augsburskiej*. Okazało się, że niektórzy członkowie naszej grupy już są zaangażowani w inicjatywy naukowe związane ze zbliżającym się jubileuszem. Między naszą sesją w Sigtunie a spotkaniem w Augsburgu problematyka CA stała się przedmiotem starannych studiów, szczególnie w RFN i Ameryce Północnej. Na szczególną uwagę zasługują dwa tomy komentarzy niemiecko-amerykańskich[33] oraz światowe sympozjum zorganizowane przez prof. Erwina Iserloha w Augsburgu w dniach 3-7 września 1979 r., które zgromadziło 93 specjalistów od reformacji, by pogłębić temat *Augsburski Sejm Rzeszy (1530 r.), Konfesja Augsburska i Konfutacja*[34]. Konferencja Biskupów Niemieckich, z okazji styczniowego Tygodnia Powszechnej Modlitwy o Jedności Chrześcijan (w 1980 r.), opublikowała ważne oświadczenie na temat CA. Powiedzieli m.in., że trzeba podziękować Bogu za to *Wyznanie*, które zachowuje istotę wyznania chrześcijańskiego i poprawnie ujmuje centralne prawdy wiary. Z posiedzeniem Komisji w Augsburgu zbiegła się publikacja katolicko-luterańskiego komentarza do CA, przygotowana przez 12 katolików i 12 luteranów, a wydana staraniem m.in. H. Meyera, H. Schüttego, W. Kaspera i W. Lohffa, którzy choć nie zostali powołani na formalnych członków naszej komisji, to jednak uczestniczą w jej pracach jako eksperci, dzięki czemu komisja może uwzględniać w swoich dyskusjach najnowsze studia w omawianym przedmiocie[35].

W Augsburgu w 1980 r. przyznano CA absolutny priorytet. Nikt nie przypominał propozycji wiązania go z jakimś innym tematem i dokumentem. Wchodził w rachubę wyłącznie autonomiczny tekst.

---

[33] *Widerspruch, Dialog und Einigung. Studien zur Konkordienformel der Lutherischen Reformation*. Wyd. W. Lohff, L. W. Spitz. Stuttgart (Calwer Verlag) 1977; *Discord, Dialogue, and Concord. Studies in the Lutheran Reformation's Formula of Concord*. Wyd. L. W. Spitz, W. Lohff. Philadelphia (Fortress Press) 1977.

[34] *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche. Internationales Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum in Augsburg vom 3-7. September 1979*. Wyd. E. Iserloh. Münster (Aschendorff) 1980.

[35] *Confessio Augustana – Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*. Wyd. H. Meyer i H. Schütte wraz z E. Iserlohem, W. Kasperem, G. Kretschmarem, W. Lohffem, G. W. Forellem i J. McCue. Paderborn (Verlag Bonifacius-Druckerei), Frankfurt am Main (Verlag Otto Lembeck) 1980. Por. też: J. P. Kenny. *Roman Catholic Recognition of the Confession of Augsburg*. „Irish Theological Quarterly" 48:1981 s. 107-126; Th. P. Rausch. *The Augsburg Confession Yesterday and Today*. Tamże s. 93-106; *Confessio Augustana 1530-1980. Besinnung und Selbstprüfung mit Beitragen von John Reumann, Sutan Hutagalung, Ulrich Kühn und Gesprächsberichten*. Wyd. V. Vilmos. LWB-Report 1980 nr 9 (cały numer); *Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch im Auftrag der Sektion Kirchengeschichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie*. Wyd. M. Brecht, R. Schwarz. Stuttgart (Calwer) 1980.

Projekt dokumentu o CA przedstawiony 19 lutego przez V. Vajtę (część I i III) oraz H. Schüttego (część II) spotkał się z zasadniczo pozytywną oceną. H. Schütte, H. Meyer, W. Scheele i L. Thunberg zostali upoważnieni do wprowadzenia zgłoszonych w dyskusji poprawek. 21 lutego komisja zapoznała się z poprawioną redakcją i naniosła jeszcze nieznaczne uwagi. Prof. Lindbeck, który przewodniczył temu spotkaniu, zarządził wśród członków komisji formalne głosowanie przez podniesienie rąk. Jednogłośnie! Tylko nieobecny Hotchkin będzie musiał przesłać swój głos korespondencyjnie; bp Dietzfelbinger zgłosił swoje uwagi i zgodę za pośrednictwem V. Vajty.

Projekt nosił tytuł *Stanowisko Wspólnej Rzymskokatolicko-Ewangelicko-luterańskiej Komisji wobec Konfesji Augsburskiej – Stellungnahme der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission zum Augsburgischen Bekenntnis*. Na wniosek bpa Scheelego dodano na początku słowa znajdujące się w tekście, a zaczerpnięte z pisma cesarza Karola V zwołującego sejm Rzeczy do Augsburga w 1530 r.: „Alle unter einem Christus – Wszyscy pod jednym Chrystusem". H. Meyer, jeden ze współredaktorów, zauważył z satysfakcją, że dokument składa się z 28 numerów, jak CA z 28 artykułów.

Ani w tytule, ani w tekście nie ma wyrażenia „uznanie Konfesji...". Wcześniejszy projekt referowany 19 II przez V. Vajtę zawierał myśl, że uznanie *Konfesji Augsburskiej* (die Anerkennung des *Augsburgischen Bekenntnisses*) jako wyznania jednej wiary może pomóc wyznawać tę wiarę w naszych czasach, że takie zadanie nakłada na nas wspólny Pan oraz że świat ma do tego prawo. Ch. Moeller zwrócił uwagę, której słuszność komisja w pełni uznała, że „Anerkennung" w tym kontekście jest jednoznaczne i nieszczęśliwe. Co miałoby znaczyć w odniesieniu do podgrupy luterańskiej? Przecież ona trwa w owym „Anerkennung" i nie potrzebuje go deklarować. Co miałoby znaczyć w odniesieniu do strony katolickiej? Że aprobuje wszystko w CA, łącznie z jej drugą, polemiczną częścią? Ostatecznie komisja świadomie nie użyła terminu „uznanie" czy „wspólne uznanie" (Anerkennung, gemeinsame Anerkennung), pozostając przy „stanowisku" (Stellungnahme) w sensie „wspólnego stanowiska".

Z ważniejszych tez przyjętego dokumentu warto odnotować następujące:

1. Stając dzisiaj wobec CA jesteśmy świadomi, że od sejmu w Augsburgu z 1530 r. sytuacja zmieniła się radykalnie. Tam i wtedy istniała jeszcze jedność Kościoła zachodniego, aczkolwiek bardzo zagrożona. Mimo sporów żyło przekonanie, że wszyscy pozostają „pod jednym Chrystusem". Dopiero dalszy rozwój wypadków pogłębił różnice w myśleniu teologicznym, pobożności i strukturach kościelnych (nr 1-2).

2. Wspólnie ponosimy winę za to, że podziały trwają osłabiając nasze świadectwo dawane Chrystusowi wobec świata (nr 3).

3. Duch Święty prowadzi nas do coraz pełniejszej jedności i wspólnoty (nr 4), m.in. dzięki dialogowi, który nawiązał się po Soborze Watykań-

skim II. Doprowadził on do godnych uwagi zbliżeń i uzgodnień nawet w najbardziej kontrowersyjnych kwestiach. Między członkami naszych wspólnot i całymi wspólnotami nawiązują się różne formy współpracy. Dotychczasowe różnice zaczynają stępiać swoje ostrze. Wiele z nich okazuje się źródłami wzajemnego ubogacenia i obustronnych korektur. Wzrasta wśród nas świadomość dojrzewania w życiu „pod jednym Chrystusem". Ten dialog doprowadził nas też do Augsburga i *Konfesji Augsburskiej*, byśmy z radością odkrywali w niej jej zamierzenia ekumeniczne, a w reformacji katolickie intencje (nr 5-7).

4. CA nie zamierzała proponować nowej nauki ani tworzyć nowego Kościoła, pragnęła natomiast oczyścić i odnowić wiarę chrześcijańską, zgodnie z wiarą Kościoła pierwszych wieków, „także Kościoła rzymskiego", oraz w wierności Pismu św. Ta uwaga zachowuje swoje znaczenie także w odniesieniu do rozumienia późniejszych pism wyznaniowych luteranizmu (nr 10).

5. Współczesne katolicko-luterańskie studia doprowadziły do wniosku, że treść CA w znacznej mierze odpowiada tej intencji i w takiej mierze może być uznana za wyraz wspólnej wiary. Przy tym doniosłym stwierdzeniu dokument powołuje się na wyniki studium 24 teologów, które akceptuje (nr 11)[36].

6. Obie strony odnajdują w CA wspólnotę wiary w prawdy najbardziej zasadnicze, mianowicie w trójjedynego Boga oraz w zbawczą ingerencję Bożą przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Jedność wiary w zakresie prawd centralnych i najważniejszych przetrwała mimo wszelkich sporów i różnic (nr 13).

7. W nauce o usprawiedliwieniu, sformułowanej przede wszystkim w CA 4, 6 i 20, odnajdujemy daleko idącą zgodę: – tylko z łaski i z wiary w niosący zbawienie czyn Chrystusa, nie na podstawie naszych zasług, zostajemy akceptowani przez Boga i otrzymujemy Ducha Świętego, który odnawia nasze serca, sposobi nas i wzywa do dobrych uczynków (CA 4, 6, 20; *Raport z Malty*, 26 i 48) (nr 14).

8. Odnajdujemy wspólnotę również w wierze odnośnie do środków zbawienia, którymi są przepowiadanie Ewangelii i sprawowanie sakramentów (nr 15), a nawet w rozumieniu Kościoła; chociaż bowiem pozostają w tym przedmiocie kwestie kontrowersyjne, to jednak w tym, co istotne, jesteśmy razem; Kościół, tak według katolików jak i luteranów jest wspólnotą tych, których Bóg zgromadza przez Chrystusa w Duchu Świętym posługując się przepowiadaniem Ewangelii, sprawowaniem sakramentów i ustanowionym przez siebie urzędem (nr 15-16).

Autorzy dokumentu wyrazili przekonanie, że udało się im powiedzieć wspólnie bardzo wiele. Przecież, jak się wyrazili, chodzi tu rzeczywiście

---

[36] *Confessio Augustana* – jak w nocie 35.

o zgodne rozumienie podstawowych prawd wiary, wskazujące na jej żywe centrum, na Jezusa Chrystusa (nr 17). Można więc zasadnie mówić o podstawowym uzgodnieniu (Grundkonsens), które znalazło swój wyraz już wcześniej, w *Raporcie z Malty*, rozwijającym temat *Ewangelia a Kościół*, oraz w drugim dokumencie luterańsko-katolickiej Komisji Mieszanej, omawiającym naszą wiarę w Eucharystię pt. *Wieczerza Pańska*, opublikowanym w 1978 r.[37], i w trzecim, poświęconym urzędowi kościelnemu, nad którym dyskusję właśnie teraz w Augsburgu kończymy, a w którym obie strony przyjęły doniosłe teologicznie sformułowanie, że posługiwanie przekazywane przez ordynację (święcenia) są konstytutywnym elementem Kościoła, a nie tylko czymś, co CA 7 określa jako niekonieczne, „nicht nötig" (nr 17-18).

Jeśli część pierwsza *Konfesji Augsburskiej* okazała się wdzięczną wspólną platformą spotkania obu stron komisji, to część druga, wyraźnie polemiczna, postawiła przed nimi trudny problem nie tylko natury teologiczno-historycznej, ale również psychologicznej; katolicy bowiem znajdują w tej części bardzo przykre słowa skierowane pod ich adresem. Komisja zwróciła uwagę, że owa ostra krytyka nadużyć w życiu Kościoła, kieruje się przeciwko ówczesnej sytuacji, która ją usprawiedliwiała. Hermeneutyczny postulat uwzględniania historycznego kontekstu analizowanych wypowiedzi nabiera tutaj szczególnej aktualności. Jeśli się uwzględni, a w imię naukowej poprawności trzeba to uczynić, ogromne przemiany, jakie zaszły w naszych Kościołach, okaże się, że tamta ostra krytyka stała się dzisiaj zasadniczo bezprzedmiotowa (nr 19).

Najcięższe dla tej części CA kamienie obrazy, a więc msza św., życie zakonne i biskupstwo, stały się ostatnio przedmiotem specjalnych studiów i dialogu, które wyjaśniły wiele nieporozumień.

Jeśli chodzi o temat mszy św., był on przedmiotem długiej i wyczerpującej dyskusji na wcześniejszych etapach naszych spotkań, które doprowadziły do wspólnego dokumentu *Das Herrenmahl*, ukazującego zdumiewające bogactwo wspólnego dobra wiary i teologii (nr 20).

Ostrych zarzutów *Konfesji* pod adresem życia zakonnego nie sposób dłużej podtrzymywać. Luteranie wraz z katolikami uznają dzisiaj, że monastyczny model życia chrześcijańskiego jest i teologicznie, i praktycznie uprawnionym sposobem urzeczywistniania Ewangelii; dlatego również w luteranizmie współczesnym rozwijają się formy życia zakonnego, co oczywiście nie znaczy, że nie ma w tym przedmiocie żadnych wątpliwości i pytań, które czekają na odpowiedź (nr 21).

Urzędu biskupiego CA wcale nie odrzuciła, owszem, wyraźnie postulowała jego utrzymanie; żądała tylko, by nie tłumił on Ewangelii, ale służył jej

[37] *Gemeinsame Römisch-Katholische Evangelisch-Lutherische Kommision, Das Herrenmahl*. Paderborn (Verlag Bonifacius-Druckerei), Frankfurt am Main (Otto Lembeck) 1 Aufl. – 1978; 7 Aufl. – 1980.

właściwemu przepowiadaniu. Chociaż konkretne formy służenia jedności i kierownictwa uważała za problem otwarty, to jednak samo tego rodzaju służenie traktowała jako istotne dla Kościoła (nr 22).

Autorzy dokumentu są świadomi, że wiele spraw pozostaje nie rozwiązanych, np. *Konfesja* nie zajmuje stanowiska co do liczby sakramentów, co do papiestwa oraz niektórych aspektów episkopalnej struktury Kościoła i jego urzędu nauczycielskiego. We wcześniejszej redakcji dokumentu do „problemów otwartych" zaliczono również dogmaty mariologiczne, w dyskusji jednak zwrócono uwagę, że będące kwestią sporu dwa ostatnie dogmaty (o niepokalanym poczęciu i o wniebowzięciu) nie mogły być przedmiotem wypowiedzi CA, podobnie jak dogmat o prymacie i nieomylności papieskiej, ponieważ w czasie rodzenia się *Konfesji* problemy te nie istniały. Tak też sprawę potraktował dokument (nr 23). Wspomniane zagadnienia winny stać się przedmiotem dalszego dialogu, należy jednak pamiętać, że niektóre z nich nabrały ostrości w czasach o wiele późniejszych (nr 24). Uzgodnienie, które już osiągnęliśmy, ułatwi znajdowanie odpowiedzi na pozostałe pytania, co pozwoli naszym rozdzielonym Kościołom postawić dalsze liczące się kroki na drodze do sytuacji Kościołów-Braci (nr 25).

Zgromadzeni wokół CA katolicy i luteranie przeżyli głęboką radość postąpienia w odkrywaniu i uznawaniu chrześcijańskiego dobra we wspólnym dziedzictwie, do czego zachęcał II Sobór Watykański (nr 26). Na zakończenie wyrazili nadzieję, że to, co wspólnie na nowo odkryli, ułatwi im wspólne wyznawanie wiary w naszych czasach. Uznali w tym zadanie wyznaczone ich Kościołom przez Pana i za obowiązek, który winni spełnić w stosunku do ludzkości. Takie rozumienie wyników dialogu harmonizuje z intencją samej *Augustany*, której chodziło nie tylko o zachowanie jedności Kościoła, ale także o to, by świadczyć o prawdzie Ewangelii w tamtych czasach. Dzisiaj nie możemy zadowolić się powtarzaniem wyznania z 1530 r. i powoływaniem się na nie. Pragniemy czegoś więcej, mianowicie wyrazić na nowo to, co odkryliśmy jako wyraz naszej wspólnej wiary oraz tu i teraz głosić Dobrą Nowinę o zbawieniu świata w Jezusie Chrystusie. Nie osobno, podzieleni na katolików i luteranów, ale wspólnie (nr 27-28).

Poczucie wielkości chwili nie pozwoliło poprzestać wieczorem na przewidzianym programem nabożeństwie. Bp H. Martensen powiedział, że strona katolicka proponuje odśpiewanie *Te Deum*. Katolickie diecezjalne centrum St. Ulrich Haus w Augsburgu usłyszało śpiewany przez luteranów i katolików hymn wdzięczności (według niemieckiej parafrazy Ignaza Franza z 1771 r. i melodii wiedeńskiej z 1776 r.) za jedność odnajdywaną w tekście, który w tymże Augsburgu 450 lat temu stał się tekstem podziału.

Komisja postanowiła przekazać przyjęty dokument Sekretariatowi do Spraw Jedności Chrześcijan i Światowej Federacji Luterańskiej z propozycją opublikowania go w marcu.

Przekładów należy dokonywać z języka niemieckiego (nikt z katolickich uczestników spotkania w Augsburgu nie władał angielskim jako swoim językiem ojczystym).

Najwcześniej, jak się wydaje, dokument został opublikowany w „Katholische Nachrichten Agentur" (KNA) z 26 marca 1980 r., nr 9 – pt. *Alle unter einem Christus. Stellungnahme der Gemeinsamen Römisch-katholischen/ Evangelisch-lutherischen Kommission zum Augsburgischen Bekenntnis.*

1. Dokument „Duchowny urząd w Kościele"

a) Praca nad dokumentem

Roboczy tekst o posługiwaniu, czyli o urzędzie kościelnym, ze szczególnym uwzględnieniem episkopatu, przedłożony w Sigtunie w październiku 1978 r. przez ośmioosobową podkomisję (katolicy: bp H.L. Martensen, W. Kasper, P. Bläser i H. Schütte; luteranie: G. Lindbeck, bp. J. Vikström, W. Lohff i V. Vajta), został tam dokładnie przedyskutowany i oceniony zasadniczo pozytywnie. Wprowadzenie zaaprobowanych poprawek zlecono W. Kasperowi i W. Lohffowi. Oprócz uwag szczegółowych otrzymali oni następujące wskazania ogólniejszej natury: 1) Wyeliminować fragment nt. „ograniczonej gościnności eucharystycznej", ponieważ ta trudna kwestia otrzyma osobne opracowanie; 2) Nadać tekstowi wymiar bardziej pneumatologiczny (dotychczasowemu projektowi zarzucano jednostronność chrystologiczną, a nawet chrystomonizm); 3) Szerzej rozwinąć naukę o wspólnym kapłaństwie wiernych.

W. Kasper, który z W. Lohffem był odpowiedzialny za ostateczną redakcję, wprowadzając do dyskusji (środa, 20 lutego) zapewnił, że powyższe postulaty zostały uwzględnione. Lohff dodał, że dołożono wszystkich starań, by zdecydowanie teologiczne ujęcie pogodzić z językiem możliwie najbardziej przystępnym.

Dyskusja rozwinęła się według typowego w naszej grupie schematu: najpierw uwagi ogólne (struktura dokumentu, język, stosunek do innych podobnych uzgodnień, podstawy egzegetyczne, wartość teologiczna, przydatność misyjna i pastoralna itd.), następnie szczegółowa dyskusja nad każdym punktem tekstu. P. Nasution, przedstawiciel krajów misyjnych, wyraził żal, że za mało został uwzględniony problem ewangelizacji; uwrażliwiony na Wschód chrześcijański Legrand zarzucił, że tekst otrzymał ujęcie zbyt średniowieczne i północnoeuropejskie, co uwidacznia się w braku drogiej Wschodowi teologii Kościołów lokalnych; Scheele i inni zastanawiali się, jakie znaczenie mogą mieć dołączone do tekstu ekskursy o celibacie, święceniu

kobiet, jedynym Pośredniku oraz terminach „ważny – nieważny" z ich aplikacjami do nauki o urzędzie; żądano podkreślenia roli wspólnoty w udzielaniu święceń. Podczas gdy komisja przeszła do dyskusji nad innymi tekstami, Kasper i Lohff wprowadzali zgłoszone i przyjęte poprawki.

W piątek 22 lutego po południu komisja otrzymała poprawiony tekst. Fragment o biskupstwie i prymacie uległ dość zasadniczemu przepracowaniu. Zgłoszono następne poprawki. Wieczorem, gdy sprawa wydawała się dobiegać do szczęśliwego końca, luteranie stwierdzili, że niestety nie mogą przyjąć passusu o nauczycielskim urzędzie i prymacie („Trudno mi z tym wracać do Brazylii" – B. Weber). Świadomość trudności (Czy wolno pozbawić nasz dokument tej istotnej problematyki? Oczywiście, nie. Jak jednak przeredagować?) i uciekającego nieubłaganie czasu nasycał atmosferę nerwowością. Mnożenie skreśleń i dopisków, przypinanie coraz to nowych kartek z kolejnymi redakcjami, wreszcie gubienie się w stronach i numerach ... Do tego luteranie nie mogą uzgodnić swojego stanowiska. Zapada noc, oni spierają się między sobą, katolicy czekają. Wreszcie mądra decyzja: niech Kühn i Thunberg, którzy rozpętali tę spóźnioną wewnątrzluterańską dyskusję, pójdą sobie gdzieś indziej, uzgodnią, zredagują i dopiero wówczas powrócą. Reszta w tym czasie będzie kontynuowała czytanie poprawek do końca. Ten koniec zbiegł się z końcem ludzkiej wytrzymałości. Rozchodziliśmy się o godzinie 22.37. W sobotę 23 lutego po południu (ostatnie pół dnia pracy) Kasper i Kühn przedłożyli propozycje tekstu z naniesionymi poprawkami, których komisja zażądała 22 lutego. Znowu spory, tym razem nt. udziału świeckich wiernych w rozstrzygnięciach doktrynalnych podejmowanych w luteranizmie; Lohff: świeccy nie mają tu głosu; Kühn: mają; Kasper: w 1530 r. tak katolicy, jak luteranie uznali rozstrzygający w sprawach wiary autorytet laika, cesarza Karola V. Wreszcie przewodniczący (Lindbeck) formułuje wniosek, który poddaje głosowaniu: Przekazać tekst kierownictwu strony katolickiej i luterańskiej, by zatroszczyły się o jego ostateczne zredagowanie, przekłady, rozesłanie członkom komisji, by uzyskać od nich pisemną aprobatę; publikacja winna nastąpić w czasie ustalonym między Genewą i Rzymem. Głosowanie przez podniesienie rąk. Jednogłośnie, przy dwu nieobecnych: Hotchkinie i Dietzfelbingerze. Godzina 18.25.

Wieczorem jeszcze dyskusja nad losem ekskursów przewidzianych do tekstu o urzędzie. By nie powiększać rozmiarów dokumentu, niektóre kwestie wyłączono omawiając je właśnie w ekskursach. Na specjalną prośbę komisji Y. Congar opracował dwa teksty. *Jeden Pośrednik* oraz *Uwagi o pojęciach „ważny – nieważny" w zastosowaniu szczególnie do problemu urzędu*, V. Vajta – *O terminologii kościelnego urzędu w ujęciu luterańskim*, H. Schütte – to samo w ujęciu katolickim, P. Bläser – *O sprawie święceń kobiet w ujęciu katolickim* oraz *Urząd katolicki a celibat* a J. Vikström – *O sprawie święceń kobiet* w ujęciu luterańskim. Trudność decyzji wynika stąd, że te ważne tematy pominęliśmy w dokumencie podstawowym, tymczasem omawiające

je ekskursy okazały się bardzo nierówne pod względem naukowego opracowania; nadto – opracowane nie przez komisję, posiadają zupełnie inny walor i autorytet. Większością głosów postanowiono zrezygnować z ekskursów, zaznaczając to we wstępie dokumentu. W oficjalnej publikacji tekstu zostaną dołączone liturgiczne formularze święceń i ordynacji.

Nieszpory *Laudate* zamknęły pracowity czas dialogu w Augsburgu.

W maju członkowie komisji otrzymali z Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan pięknie przepisany tekst dokumentu: *Duchowy urząd w Kościele ze szczególnym uwzględnieniem opartego na święceniach urzędu biskupiego – Das geistliche Amt in der Kirche unter besonderer Berücksichtigung des ordinierten Bischofsamtes*. Monsinior Ch. Moeller w liście datowanym 5 maja 1980 r. prosi o przejrzenie tekstu, zwłaszcza przypisów, ze względu na mającą nastąpić natychmiast publikację. Informuje o przygotowywanym przekładzie na język angielski, a przypominając ustalenie z Augsburga prosi o formalną pisemną aprobatę.

b) Struktura i główne idee dokumentu

α) *Boży czyn zbawczy przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym*

ZBAWIENIE DAROWANE RAZ NA ZAWSZE. Myśl zawarta w obu powyższych tytułach stanowi wspólne centrum naszej wiary chrześcijańskiej. Chrystus nie tylko raz jeden stał się najwyższym kapłanem, pasterzem i nauczycielem, ale jako taki jest zawsze w Kościele – dzięki Duchowi Świętemu.

POŚREDNICTWO ZBAWIENIA W HISTORII. Chrystus posłał i posyła uczniów z Ewangelią do świata. Duch Święty sprawia, że działają oni mocą zmartwychwstałego Chrystusa. Przez ich posługę ludzie otrzymują udział w zbawczym czynie Chrystusa i tworzą kapłańską wspólnotę Kościoła, której zostały powierzone martyria, leiturgia i diakonia. Wszyscy ochrzczeni są powołani i posłani, by profetycznie świadczyć o Ewangelii Jezusa Chrystusa, świętować Eucharystię i służyć ludziom. Wewnątrz tego kapłańskiego ludu Bożego Chrystus utworzył różne posługiwania: apostołów, proroków, ewangelistów, pasterzy i nauczycieli. Mają one charakter służb w Kościele i dla Kościoła.

β) *Urząd kościelny wynikający ze święceń*

APOSTOLSKIE POCHODZENIE I MISYJNA OTWARTOŚĆ. Chrystus sam bezpośrednio powołał apostołów i posłał ich na cały świat, by głosili Ewangelię.

To ich szczególne posłanie jest nieprzekazywalne. Jednak Kościół poapostolski pozostaje w związku z Kościołem apostołów. Nauka o sukcesji apostolskiej podkreśla ten związek oraz normatywny charakter apostolskich początków i świadomość przejęcia posłannictwa misyjnego.

Spośród licznych posługiwań szczególnego znaczenia nabrało posługiwanie kierowania, które trzeba uznać za apostolskie, ustanowione przez Chrystusa, ponieważ jest ono Kościołowi zawsze nieodzowne, nie tylko w czasach apostolskich. Konkretne formy służby kierowania zależą od zmieniających się potrzeb i sytuacji, w jakich Kościół pełni swoje zadania.

WYMIAR CHRYSTOLOGICZNY I PNEUMATOLOGICZNY. Chrystus aktualizuje swoje posługiwanie kierowania w Kościele przez uobecniające je działanie Ducha Świętego. Również kościelne posługiwanie kierowania przychodzi z góry (priorytet inicjatywy Bożej), a nie tylko i po prostu z dołu, czyli z delegacji wspólnoty.

URZĄD A WSPÓLNOTA. Pochodząc tak z góry, jak z dołu posługiwanie kościelne staje zarówno wobec wspólnoty, jak pośród niej. Objawia wobec wspólnoty autorytet Chrystusa, jak w Chrystusie objawia się światu autorytet Ojca. Jako taki urząd kościelny nie powinien tłumić chrześcijańskiej wolności i braterstwa, ale je popierać m. in. przez koncyliarność, kolegialność i synodalne struktury Kościoła.

FUNKCJA URZĘDU. W rozumieniu funkcji urzędu kościelnego luteranie i katolicy obierali różne punkty wyjścia.

Katolicy (Sobór Trydencki) akcentowali, chociaż nie ekskluzywnie, sprawowanie sakramentów. Sobór Watykański II wyliczył trzy funkcje: przepowiadanie słowa, szafarstwo sakramentów i służba pasterzowania, do której należy m. in. posługiwanie sprawie jedności we wspólnocie i między wspólnotami.

Według luteranów zadaniem urzędu kościelnego jest zwiastowanie Ewangelii i zgodne z nią sprawowanie sakramentów, w czym zawiera się m.in. służenie sprawie jedności. Urząd jest istotnym znakiem Kościoła. Suponuje go udzielanie sakramentów. Tylko on może przewodniczyć Eucharystii. Chodzi tu o wymóg zasadniczo teologiczny, a nie tylko dyscyplinarny. Urząd oparty na ordynacji posiada istotne znaczenie dla manifestacji jedności Kościoła.

Oba Kościoły mogą wspólnie wyznać: „Istotną i specyficzną funkcją szczególnego urzędu jest zgromadzać i budować wspólnotę chrześcijańską przez przepowiadanie i nauczanie Słowa Bożego oraz przewodniczyć liturgicznemu i sakramentalnemu życiu wspólnoty eucharystycznej".

SAKRAMENTALNOŚĆ ŚWIĘCEŃ I ORDYNACJI. Sposób przekazywania urzędu jest w obu Kościołach zasadniczo taki sam (włożenie rąk i towarzysząca mu epikleza). Kościół katolicki uważa go za sakrament; takie przekonanie jest dla niego obowiązujące. Tradycja luterańska, przyjąwszy węższe pojęcie sakramentu, nie mówi o „sakramencie" ordynacji, choć zasadniczo

nie odrzuca zastosowania pojęcia „sakramentu” do urzędu. Oba Kościoły uważają, że nie do przyjęcia jest teza o święceniach (ordynacji) jako akcie czysto kościelnego wprowadzenia w urząd. Oba Kościoły również sądzą, że święcenia (ordynacja) dokonują się przede wszystkim przez działanie uwielbionego Pana, który przez Ducha Świętego porusza, umacnia i błogosławi kandydata.

W tradycji luterańskiej żyje przekonanie, że w krańcowo krytycznych sytuacjach można powierzyć urząd jakiemuś członkowi wspólnoty – bez ordynacji, chociaż zasadniczo jest ona wymagana.

JEDNORAZOWOŚĆ ŚWIĘCEŃ (ORDYNACJI). Zarówno katolicy, jak luteranie uważają święcenia i ordynację za akt niepowtarzalny w odróżnieniu od instalacji w konkretnej wspólnocie czy od jurysdykcji. Katolicy mówią tu o charakterze sakramentalnym w sensie ontologicznym. Jedni i drudzy interpretują ową niepowtarzalność w znaczeniu niezawodności Bożego przyrzeczenia. Grozi jednak niebezpieczeństwo rozumienia „charakteru sakramentalnego” przede wszystkim jako środka osobistej świętości.

γ) *Zróżnicowanie form urzędu*

ROZWÓJ HISTORYCZNY. W drugiej i trzeciej generacji chrześcijaństwa, obok lokalnych, ukształtowały się urzędy regionalne. W III wieku mamy już wyraźny podział trójczłonowy: episkopi – prezbiterzy – diakoni, co dla tradycji katolickiej stało się wiążące. Następne wieki przyniosły jednak dalszy rozwój. Prezbiterzy przejęli niektóre funkcje właściwe dawniej episkopom: przewodniczenie eucharystii, udzielanie chrztu, a w sytuacjach nadzwyczajnych – bierzmowanie, jurysdykcję i udzielanie święceń; natomiast funkcje biskupów, zwłaszcza w średniowieczu, wyróżniały się zasadniczo jurysdykcją. Jeśli chodzi o stosunek biskupów do prezbiterów, do dzisiaj wiele kwestii czeka na rozwiązanie.

Pisma wyznaniowe luteranizmu wyraźnie życzą sobie zachowania episkopalnej struktury Kościoła i rozróżniania stopni w urzędzie. Praktyczne odstępstwo od tej linii dokonało się pod naciskiem sytuacji, w której, po pierwsze, nie udało się ocalić jedności w nauczaniu, po drugie, dotychczasowi biskupi nie chcieli udzielać święceń w zborach, które przyjęły reformację. Nie mając innego wyjścia z takiej sytuacji krytycznej, zdecydowały się na ordynację z rąk niebiskupów. Podobna sytuacja kryzysowa doprowadziła do ustanawiania „biskupów koniecznościowych”, których różnie nazywano; oni również nie mogli otrzymać sakry od biskupów pozostających w tradycyjnie rozumianej sukcesji. Miało to dla luteranizmu doniosłe konsekwencje. Proboszczowie przejęli faktycznie duchowe funkcje właściwe w dotychczasowym rozumieniu biskupom. W ten sposób dokonał się powrót do sytuacji właści-

wej Kościołowi starożytnemu (episkope – jako urząd lokalny). Nadrzędna funkcja zwierzchnia została utrzymana, ale rozumie się ją w kategoriach ludzko-historycznego porządku. Różnie się ją określa: „biskup", „przewodniczący", „superintendent" itp. Tu i ówdzie zachowała się historyczna ciągłość urzędu biskupiego.

Zadania biskupa oba Kościoły rozumieją zasadniczo jednakowo.

TEOLOGICZNE ROZRÓŻNIENIE MIĘDZY EPISKOPATEM A PREZBITERATEM, WZGLĘDNIE MIĘDZY BISKUPEM A PROBOSZCZEM. Oba Kościoły uznają, iż nadrzędny urząd kościelny to dzieło Ducha, a nie produkt czysto historycznego rozwoju czy wyłącznie socjologicznych konieczności. Czynią to w przekonaniu, że Kościół potrzebuje zwierzchnictwa nie tylko w ramach konkretnej małej wspólnoty, ale również na szerszej płaszczyźnie, np. w danym kraju czy w całym świecie. Takie posługiwania są również w jakiś sposób konieczne.

Rozróżnienie w urzędzie apostolskim urzędu biskupiego i proboszczowskiego tradycja luterańska uznaje za dzieło ludzkiego prawa, natomiast tradycja katolicka rozróżnienie „biskup – proboszcz", „episkopat – prezbiterat" wywodzi z prawa Bożego. Sobór Trydencki (DS 1776) użył słów „divina ordinatione", Sobór Watykański II powiedział łagodniej, mianowicie, że rozróżnienie to istnieje od dawna (KDK 28). Jednak również tradycja katolicka przyjmuje tylko jeden sakrament kapłaństwa.

URZĄD NAUCZYCIELSKI I WŁADZA NAUCZANIA. W ujęciu katolickim biskupi są głosicielami i autentycznymi nauczycielami wiary, stoją nie ponad, ale pod słowem Bożym, którego muszą słuchać i go strzec; mają jednak przy tym szanować godność osoby ludzkiej, jej wolność i prawa. Funkcje te biskupi mogą pełnić tylko we wspólnocie z całym Kościołem, w tym – z całym ludem Bożym uczestniczącym w prorockiej funkcji Chrystusa i obdarzonym nadprzyrodzonym zmysłem wiary, z księżmi, którzy są współpracownikami biskupów w tej ich funkcji, oraz z teologami, którzy do swej pracy potrzebują odpowiedniej przestrzeni wolności w Kościele. Gdy jedności wiary grozi poważne niebezpieczeństwo, biskupi mają obowiązek i prawo do wiążącego rozstrzygania. Jeśli w powszechnej zgodzie między sobą i z biskupem Rzymu wykładają prawdy objawione, ich świadectwo nabiera cechy zobowiązywalności, tzn. nieomylności. Recepcja w Kościele nie ma wpływu na prawną ważność nieomylnych rozstrzygnięć; decyduje tylko o duchowym ich owocowaniu.

Według ujęcia luterańskiego urząd biskupa polega na przepowiadaniu Ewangelii, odpuszczaniu grzechów, rozstrzyganiu problemów doktrynalnych i odrzucaniu nauk sprzecznych z Ewangelią. Sprawuje się go nie władzą ludzką, ale Słowem Bożym. W czasach reformacji funkcję tę pełnili faktycznie teologowie, jeśli nawet wiążące formalnie nauki ogłaszali książęta jako „biskupi z konieczności" (Notbischöfe). Teologowie formułowali nawet pisma

wyznaniowe. Jednak taka doktryna nabierała siły wiążącej dopiero w miarę recepcji. Obecnie interpretacja i rozwój kościelnej nauki dokonują się poprzez rozstrzygnięcia organów kościelnych jak synody, kierownictwa kościelne itp., przy czym biorą w nich udział duchowni teologowie i ludzie świeccy. Ich rozstrzygnięcia mają znaczenie, gdy służą aktualnemu przepowiadaniu i jedności Kościoła. Kościoły luterańskie są świadome problemów, które stają przed nimi: rozchodzenie się teologii akademickiej i życia kościelnego, ogólniejsze zagadnienie potrzeby jakiegoś wiążącego rozwoju, a jeśli przyjmie się taką potrzebę – sprawa kompetencji danego organu, szczególnie urzędu biskupiego, dalej – znaczenie recepcji we wspólnocie sformułowań doktrynalnych.

Oba Kościoły mogą wspólnie powiedzieć: 1) Odpowiedzialność doktrynalna wiąże się ze świadectwem wiary, składanym przez cały Kościół; 2) „Duch Święty nieustannie prowadzi Kościół do prawdy i w niej go utrzymuje" (*Raport z Malty*, nr 22); 3) „Utrzymywanie Kościoła w prawdzie nie może być rozumiane statycznie, lecz winno być pojmowane jako dynamiczny proces, który dzięki pomocy Ducha Świętego rozwija się zarówno w Kościele, jak i w świecie, w nieustannej walce z błędami i grzechem" (tamże nr 23).

URZĄD BISKUPA A SŁUŻBA POWSZECHNEJ JEDNOŚCI KOŚCIOŁA. Temat ten, wyjątkowo ściśle związany z papiestwem, został tu zaledwie dotknięty. Komisja postanowiła już dawniej przesunąć go do innego dokumentu.

Według nauki katolickiej każdy biskup ma służyć jedności własnego Kościoła lokalnego przez przepowiadanie i naukę. Ponieważ jednak Kościoły lokalne tworzą jedną wspólnotę (communio) Kościołów lokalnych, a poszczególni biskupi wspólnotę biskupów (kolegialność), służenie jedności właściwie każdemu poszczególnemu biskupowi poszerza się na inne Kościoły. Communio Kościołów lokalnych posiada swoje centrum w Kościele i biskupie rzymskim, którego funkcja znajduje swe oparcie w świadectwach biblijnych o urzędzie Piotra pozostającym w służbie jedności Kościoła uniwersalnego. W takim znaczeniu urząd Piotra jest trwałą widzialną zasadą i fundamentem jedności wszystkich biskupów i wiernych (KDK 22-23). Ponieważ jedność Kościoła jest przede wszystkim jednością w wierze, urząd Piotrowy pełni w tej dziedzinie szczególnie doniosłe posługiwanie: umacnia Kościoły w wierze, troszczy się o rozszerzanie wiary w świecie, a zachowując odpowiednie warunki zabiera głos wiążący i nieomylny.

W historii urząd Piotrowy przybierał różne kształty. Przed niebezpieczeństwem jego jednostronnej interpretacji Sobór Watykański II chroni go nauką o kolegialności.

W Kościołach luterańskich również żyje świadomość istotnego związku między poszczególnymi zborami a Kościołem regionalnym, natomiast Kościoły regionalne nawiązują między sobą kontakty ekumeniczne tak na płaszczyźnie teologicznej, jak w praktycznym działaniu, a we współczesnych dia-

logach międzykościelnych dyskutują o różnych modelach uniwersalnej jedności. Nie cofają się też przed pytaniem o jakieś centralne posługiwanie jedności na płaszczyźnie powszechnej: „W różnych dialogach okazało się, że luteranie nie muszą wykluczać urzędu Piotrowego jako widzialnego znaku jedności całego Kościoła, »o ile prymat podda się teologicznej reinterpretacji, a jego strukturę podporządkuje się Ewangelii«" – *Raport z Malty*, nr 60; USA III.

PROBLEM SUKCESJI APOSTOLSKIEJ. W sukcesji apostolskiej należy rozróżnić sukcesję treściową, czyli sukcesję wiary i życia apostolskiego, oraz sukcesję w sensie następstwa w urzędzie. Nowy Testament, wczesna patrystyka, współczesna teologia luterańska i coraz większa liczba teologów katolickich przyznają pierwszeństwo sukcesji treściowej.

Co do sukcesji w urzędzie obie strony są zgodne, że świadectwo Ewangelii wiąże się ze świadkami Ewangelii, że zostało zlecone całemu Kościołowi i dlatego cały Kościół jest apostolski, w sensie posiadania sukcesji apostolskiej. Chodzi tu o sukcesję treściową. Sukcesję apostolską rozumianą jako następstwo w urzędzie trzeba widzieć wewnątrz sukcesji apostolskiej wiary całego Kościoła.

W ujęciu katolickim sukcesja w urzędzie urzeczywistnia się w biskupach, którzy są znakami ciągłości Kościoła w wierze. Nie znaczy to jednak, że biskupi ipso facto mają gwarancję poprawnego przepowiadania Ewangelii. Jeśli biskup odpadnie od wiary, traci eo ipso prawo do sprawowania swego urzędu.

Również według tradycji luterańskiej sukcesja apostolska jest konieczna i konstytutywna dla Kościoła oraz jego urzędu. Pisma wyznaniowe wyrażają przekonanie, że stoją na linii autentycznej tradycji katolickiej i podkreślają historyczną ciągłość Kościoła. Luteranizm jednak stanął przed wielkim problemem, gdy w XVI w. nie mógł osiągnąć zgody w przepowiadaniu i gdy biskupi odmówili mu udzielania święceń. Wówczas teorię sukcesji apostolskiej skoncentrowali na poprawnym przepowiadaniu Ewangelii oraz na świadectwie życia, co zawsze obejmuje także urząd.

δ) *Wzajemne uznanie urzędów*

OBECNA SYTUACJA. Problem wzajemnego uznania urzędów przedstawia się różnie dla jednej i dla drugiej strony.

Po stronie katolickiej aż do Soboru Watykańskiego II nie było żadnej urzędowej wypowiedzi na temat ważności czy nieważności urzędu w Kościołach luterańskich, jednak tradycyjnie mówiło się o jego nieważności. Ostatni sobór mówi o „defectus" święceń kapłańskich w Kościołach powstałych z reformacji (DE 22), nie określa jednak bliżej, w jakim znaczeniu i w jakiej

mierze ten brak występuje w różnych Kościołach i wspólnotach. Nie rozstrzygnął więc problemu, wskazał go jedynie jako przedmiot przyszłego dialogu ekumenicznego (DE 10). „Defectus” może znaczyć całkowity brak święceń, a może też wskazywać tylko na jakąś nieprawidłowość, usterkę czy brak elementu nieistotnego. Trzeba też wziąć pod uwagę fakt, że Duch Święty działa skutecznie przez urząd luterański, że kościelne urzędy – historycznie rzecz ujmując – bardzo się zmieniały, i wreszcie, że znamy przypadki (sprzed podziału) udzielania święceń kapłańskich przez kapłanów. W świetle posoborowych dyskusji ekumenicznych „defectus ordinis” należy rozumieć raczej jako brak, który nie przekreśla tego, co istotne, w urzędzie kościelnym.

W oczach luteranów sprawa przedstawia się inaczej. Luteranie nie negują urzędu w Kościele katolickim, gdyż według nich, gdzie przepowiada się w sposób czysty Ewangelię i poprawnie sprawuje sakramenty, tam funkcjonuje ważny urząd kościelny.

PRZYSZŁE MOŻLIWOŚCI. Wzajemne uznanie urzędu kościelnego byłoby dużym krokiem ku jedności przy stole eucharystycznym i ku wspólnemu świadectwu wobec świata. W jaki jednak sposób uczynić ten krok? Nie wypracowaliśmy dotąd wspólnej zadowalającej odpowiedzi. Propozycja dodatkowych (warunkowych?) święceń lub wzajemnego włożenia rąk czy jakiegoś aktu jurydycznego orzekającego ważność czyjejś ordynacji, nie zadowala; jest zbyt kanonistyczna, za mało teologiczna. Należy szukać rozwiązania w powiązaniu z teologią jedności Kościoła, wyznawaniem jednej wiary i wspólnym sprawowaniem Eucharystii, która jest sakramentem jedności. Trzeba też przyjąć – katolicy zgadzają się co do tego z luteranami – że święcenia biskupów bez przyporządkowania do konkretnej wspólnoty nie są rozwiązaniem. Myśląc teologicznie, a nie jurydycznie, wzajemne uznanie urzędów winno się dokonywać w jakimś procesie, w którym Kościoły wzajemnie coraz bardziej siebie uznają, bowiem w uznawaniu Kościołów zawiera się uznawanie ich urzędów, a pełne uznanie Kościołów przez Kościoły zakłada zgodność w wyznawaniu wiary (także w sposobie rozumienia urzędu) i w rozumieniu sakramentów oraz braterską wspólnotę chrześcijańskiego i kościelnego życia. Jest to droga długa. Można ją przebyć tylko krok po kroku, np. uznać najpierw urzędy drugiego Kościoła na platformie praktycznej współpracy, a dopiero później nastąpiłoby uznanie teologiczne.

Obecnie Kościoły winny sobie życzyć szerokiej recepcji wyników dotychczasowego dialogu ekumenicznego na temat urzędu duchownego, by móc następnie uczynić dalszy krok na tej drodze i praktykę dostosowywać do etapu doktrynalnych ustaleń.

Dalszym etapem, do którego uprawniają zawarte dotąd uzgodnienia, byłoby uznanie istotnych funkcji urzędu w innym Kościele i działania przez ten urząd Ducha Świętego.

c) Problem podpisu dokumentu

Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan i Światowa Federacja Luterańska wypracowały już modus procedendi z przyjętymi w ich grupie dialogu doktrynalnego dokumentami – publikują je w swoich oficjalnych organach. Tymczasem minęło kilka miesięcy, a dokumentu nie opublikowano. Zamiast niego członkowie komisji otrzymali pismo następującej treści (pismo Sekretariatu z datą 16 lipca 1980 r.): jeden członek komisji, luterański bp H. Dietzfelbinger, negatywnie ocenił uzgodnienie o urzędzie; wobec tego Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan i Światowa Federacja Luterańska wraz z obu współprzewodniczącymi komisji postanowili wstrzymać publikację, stworzyć ad hoc grupę z przedstawicieli watykańskiego sekretariatu, Światowej Federacji Luterańskiej oraz Kaspera i Lohffa, zaprosić na spotkanie bpa Dietzfelbingera i zastanowić się, co należy czynić.

Biskup Dietzfelbinger uzasadnia odmowę złożenia swego podpisu pod dokumentem trzema istotnymi, według niego, racjami:

1. Nie można, jak to uczynił dyskutowany tekst, eliminować z dokumentu o urzędzie kościelnym sprawy urzędu Piotrowego. Jest to temat zbyt zasadniczy i zbyt kontrowersyjny. Pominięcie go spowodowało, że dokument sprawia zbyt optymistyczne wrażenie. Nie należało pomijać tego punktu, który ostatnio nabrał szczególnej aktualności. Opuszczenie obniżyło treściową doniosłość dokumentu. Trzeba więc zmienić punkty 56-63.

2. Za słabo podkreślono funkcję kluczy, którą należałoby – za niektórymi teologami protestanckimi – odważniej wiązać z urzędem kościelnym. Ekumeniczny charakter dokumentu zyskałby na tym niewątpliwie. Ten zarzut biskup kieruje pod adresem strony luterańskiej.

3. Wyeliminowanie tematu święcenia kobiet stanowi istotny brak dokumentu. Jeśli problematyka celibatu mieści się raczej w kręgu zainteresowań katolickich, to święcenia (ordynacja) kobiet stają się newralgicznym punktem współczesnej dyskusji teologicznej wielu Kościołów. Wewnątrzluterańska dyskusja w tym przedmiocie tym wyraźniej kuleje, im dłużej trwa. Implikacje ekumeniczne posiadają tak wielki ciężar kościelny, że nie można zwolnić się z uwzględnienia tego tematu, zwłaszcza po „wyjaśnieniu Kongregacji Doktryny Wiary nt. dopuszczenia kobiet do święceń"; nie pominięto go w dialogu katolicko-anglikańskim. Jeśli nasz dialog ma być szczery, trzeba koniecznie mówić także na temat odmiennych kierunków rozwoju naszej myśli.

Protest luterańskiego biskupa Komisja przyjęła z głębokim rozgoryczeniem, uniemożliwiał bowiem rychłą publikację uzgodnienia. Jak się później okazało, monachijskie weto przysłużyło się wyraźnie do pogłębienia dokumentu.

3. Dokument „Drogi do wspólnoty"

a) *Praca nad dokumentem*

W czwartek 21 lutego przed południem komisja przystąpiła do dyskusji nad roboczym tekstem dokumentu *Drogi do jedności* (*Wege zur Gemeinschaft*). Między spotkaniem w Sigtunie a posiedzeniem w Augsburgu miała nad nim pracować 10-osobowa podkomisja w składzie: katolicy: bp P. W. Scheele, H. Legrand, V. Pfnür, H. Schütte i A. Klein; luteranie: L. Thunberg, G. W. Forell, U. Kühn, H. Meyer i V. Vajta.

Przedłożony w Augsburgu tekst dzieli się na 3 części: I. *Jedność jako cel*, II. *Modele jedności i zaprowadzenie katolicko-luterańskiej wspólnoty*, III. *Drogi do jedności*. H. Legrand poinformował, że, niestety, nie zdołał dopracować cz. II („Pozostałem sam!") zgodnie z postulatem z Sigtuny. W takiej sytuacji komisja postanowiła przeczytać i przedyskutować część I i III. Uznano je za dobre, podkreślono ich przydatność w duszpasterstwie (zwłaszcza części III) i zaproponowano drobne poprawki. Długo dyskutowano nad losem części II. W sobotę 23 lutego kontynuowano tę dyskusję. Przewodniczący zarządził głosowanie nad sprawą, czy publikować już obecnie część I i III łącznie jako autonomiczną całość, a część II później, po przepracowaniu i uzupenieniu, także osobno jako odrębny dokument. Zdecydowana większość głosowała „tak!" Kierownictwu komisji zlecono nadać części I i III definitywną formę, zadbać o przekład na język angielski i przekazać autorytetom Kościołów w Watykanie i Genewie z prośbą o publikację.

Komisja nie przewidziała bliskich komplikacji. Część III powołuje się na uzgodnienie o duchowym urzędzie, *Das geistliche Amt*, który dopiero co przyjęliśmy. Tymczasem późniejsza odmowa aprobaty ze strony biskupa Dietzfelbingera, która spowodowała odłożenie publikacji tego tekstu, nie pozwala powoływać się na niego. Trzeba więc przepracować tekst części III *Drogi do jedności*. Nie jest to jednak proste; przecież komisja przyjęła go większością głosów; kierownictwo nie może nim manipulować poza komisją. Prawdopodobnie dlatego Watykan i Genewa powstrzymują się od publikacji *Dróg*. Można jednak zasadnie przewidzieć, że korektury, o ile zostaną wprowadzone, będą dotyczyły jedynie fragmentu o biskupstwie i papiestwie, a zasadnicze tezy dokumentu przetrwają chwilowy kryzys.

b) *Struktura i główne idee dokumentu*

α) *Jedność jako cel*

Główna teza rozwijana w I części: Jedność chrześcijańska jest darem łaski trójjedynego Boga, dziełem, które On realizuje środkami, które On

wybiera, w sposób, który On określa, o podstawowych strukturach, które On ustanowił, przeżywanym w szczególnej, prawdziwie wszystko obejmującej wspólnocie[38].

WSPÓLNOTA – DAR ŁASKI. Jedność pochodzi od Ojca przez Syna w Duchu Świętym. Ojciec chciał „dla dokonania pełni czasów, aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako głowie (Ef 1, 10); Jego samego ustanowił nade wszystko głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem, Pełnią tego, który napełnia wszystko na wszelki sposób" (Ef 1, 22-23).

Podstawowe dzieło zjednoczenia dokonało się we wcieleniu, kiedy bóstwo i człowieczeństwo złączyły się nierozerwalnie w jednej osobie. Wszystko, co Jezus czynił i czego w sobie doświadczył, dzięki temu miało na celu jedność: „ut omnes sint unum" (J 17, 21). Dla jedności podjął śmierć krzyżową. Jedność zależy od odkupienia, pojednania i chwały Chrystusa: „I także chwałę, którą mi dałeś, przekazałem im, aby stanowili jedno, tak jak my jedno stanowimy [...] aby widzieli chwałę moją, którą mi dałeś [...]" (1 J 17, 24). Krwią swoją Chrystus zburzył mur wrogości dzielący ludzi i stał się ich pokojem (Ef 2, 11-14; Kol 1, 20). Obdarowuje człowieka wydarzeniem swego krzyża i wszystkimi innymi aktami pojednania; czyni to w Duchu Świętym. Chce, byśmy byli jedno, jak Ojciec z Nim. Duch Święty jednoczy Ojca z Synem; podobnie Zielone Święta są dla Kościoła wielkim znakiem jedności. Każde włączenie w jedność dokonuje się w Duchu Świętym: „Wszyscy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, [aby stanowić] jedno ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscy też zostali napojeni jednym Duchem" (1 Kor 12, 12-13). Na każdym kroku naszej drogi ku pełni jedności towarzyszy nam i prowadzi nas Duch Boży, który ożywia i zbiera w jedną wszechogarniającą wspólnotę. Jedność chrześcijańska to wspólnota Ducha Świętego.

POŚREDNICTWO WSPÓLNOTY. Dar jedności chrześcijanie otrzymują we wspólnocie przez Słowo, sakramenty i różne posługiwania.

Słowo. W modlitwie arcykapłańskiej Jezus powiedział, że dał nam swoje słowo, które jest prawdą i uświęca (J 17, 14 i 17), że On woła swoje owce po imieniu i je prowadzi (J 10, 3), by zeszły się w jedną owczarnię pod jednym pasterzem (J 10, 16). Gdzie słucha się słów Chrystusa, tam realizuje się wspólnota.

Sakrament. Nie tylko wiara, ale również chrzest jest źródłem jedności (Ga 3, 26-28). Kościół karmi się Ciałem i Krwią Chrystusa, wzrastając w jedno Ciało: „Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba" (1 Kor 10,17).

---

[38] Komisja wielokrotnie zwracała uwagę, że trzeba rozróżniać jedność jako cel ostateczny ruchu ekumenicznego, a więc jedność doskonałą, zamierzoną przez Chrystusa, oraz różne formy jedności stanowiące niejako cele pośrednie, „po drodze", bliższe, etapowe, które zbliżają do celu ostatecznego. Pierwsza część dokumentu mówi o jedności jako ostatecznym celu ekumenizmu.

Gdzie „sprawuje się chrzest i Wieczerzę zgodnie z ustanowieniem Nowego Testamentu, tam Chrystus jest rzeczywiście obecny, darzy pojednaniem i zgromadza swoją wspólnotę"[39].

Katolicy przyjmują jeszcze pięć innych sakramentów, które pełnią m.in. funkcję budowania jednoczącą wiernych. Luteranie nie ograniczają instrumentalno-zbawczego działania Pana do chrztu i Wieczerzy. Chociaż nie sądzą, że spowiedź, konfirmacja, ordynacja czy kościelne błogosławienie małżeństwa są sakramentami w sensie ścisłym, to jednak również przyznają, że Chrystus udziela przez nie przyrzeczonej łaski.

Posługiwanie. Każdy członek Ciała Chrystusa otrzymuje jakieś zadanie na rzecz wzrostu wspólnoty (Ef 4, 16; Kol 2, 19). Nadto Bóg ustanowił szczególny urząd duchowny przekazywany przez święcenia (ordynację); działa przez niego sam Chrystus[40]. „Istotną i specyficzną funkcją szczególnego posługiwania jest: zgromadzać i budować wspólnotę chrześcijańską proklamując i ucząc Słowa Bożego, przewodnicząc życiu liturgicznemu i sakramentalnemu wspólnoty eucharystycznej"[41].

Odnośnie do konkretnych form tego urzędu Kościoły zajmują różne stanowiska, chociaż stwierdzają daleko idącą zgodność. Według katolików Chrystus chciał, by biskupi byli do końca świata pasterzami jako następcy apostołów, a w celu zapewnienia episkopatowi jedności, postawił na jego czele Piotra, by on osobiście, czy przez swoich następców, był widzialną zasadą i fundamentem jedności wiary i wspólnoty. Natomiast według luteranów posługiwanie zwierzchnictwa (episkopē) polega na duchowej odpowiedzialności za przepowiadanie, sakramenty i jedność, jednak forma tego zwierzchnictwa jest jakoś względna, zależy bowiem od zmieniających się czasów i sytuacji, chociaż zawsze pozostaje pod wpływem Ducha Świętego. Również posługiwanie jedności na rzecz całego Kościoła (tekst unika terminu „papiestwo") odpowiada, według luteranów, woli Pana, cały bowiem Kościół potrzebuje konkretnego i widzialnego znaku jedności.

URZECZYWISTNIANIE WSPÓLNOTY. Wspólnota urzeczywistnia się poprzez wspólną wiarę, nadzieję i miłość.

Jedność w wierze. Kiedy chrześcijanie wierzą, spełnia się obietnica Chrystusa: „będą słuchać głosu mego i nastanie jedna owczarnia i jeden pasterz" (J 10, 16), poszczególne jednostki włączają się we wspólnotę (Dz 2, 41), ta zaś wzrasta ku pełni, „aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary" (Ef 4, 13).

Postawa wiary musi wyrażać się we wszystkich dziedzinach życia, szczególnie w dawaniu świadectwa, wyznawaniu i nauce. Prowadzą one do jednoś-

---

[39] Institut für Ökumenische Forschung Strassburg. *Lutherische Identität*. Strassburg 1977 nr 26.

[40] Tamże nr 28.

[41] Kommission für Glaube und Kirchenverfassung. *Das Amt. Accra 1974*. Nr 15. Polskie dwa przekłady tego dokumentu – zob. przypis 30.

ci, a równocześnie są jej przeżywaniem: „Gdzie Kościół i wspólnoty kościelne zgodnie z Pismem św. wyznają Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, jako jedynego pośrednika zbawienia, na chwałę Boga, Ojca, Syna i Ducha Świętego, tam istnieje podstawowa jedność w wierze"[42].

Jedność w nadziei. Służba jedności musi opierać się na niezłomnej nadziei chrześcijańskiej, do jedności bowiem potrzeba wspólnoty drogi w walce i nadziei[43]. „Jedność Kościoła stanie się faktem tam, gdzie chrześcijanie zjednoczą się w antycypowaniu i oczekiwaniu Bożej przyszłości"[44]. Jeśli ktoś obecną sytuację ekumeniczną uważa za tak złą, że nie sposób jej poprawić, albo za tak wspaniałą, że poprawa jest zbędna, ten postępuje wbrew nadziei.

Jedność w miłości. Kochając, człowiek otwiera się na dary Pana, uczy się iść za Nim i razem z Nim zgromadzać (por. Mt 12, 30; Łk 11, 23). Miłość jest więzią, która wszystko zbiera i doskonali (Kol 3, 14) oraz sprawia, że „wszystko rośnie ku temu, który jest Głową – ku Chrystusowi. Z Niego całe Ciało [...] przyczynia sobie wzrostu dla budowania siebie w miłości" (Ef 4, 15-16).

Do tworzących jedność darów Chrystusa należy Eucharystia. Wspólne jej sprawowanie wyrażałoby jedność w wierze, nadziei i miłości.

FORMA WSPÓLNOTY. Jedność w Chrystusie ma być widzialna, wielokształtna i dynamiczna.

Jedność widzialna. Nie wystarcza jedność czysto duchowa, ponieważ Kościół nie jest czysto duchowy; musi obejmować również zewnętrzną jego warstwę: „jedno ciało i jeden duch" (Ef 4, 5). Luteranie przyznają to ustami oficjalnych czynników kościelnych: „Chcielibyśmy podkreślić, że jedność, do której dążymy, winna być jednością zewnętrzną, przejawiającą się historycznie w życiu Kościoła"[45]; wierzymy, „że mamy obowiązek tę jedność manifestować wobec świata, czynić ją widzialną i dostrzegalną, by świat uwierzył"[46]. Jedność taka nie znaczy, oczywiście, uniformizmu.

Jedność w wielości. Jedność w Chrystusie nie sprzeciwia się wielości, poponieważ w wielu członkach żyje ten sam Duch, który spaja je w jeden organizm.

W pojednanej różnorodności odmienne członki stają się komponentami wielkiej całości. Ich specyfika nie musi zamierać, wprost przeciwnie, może

---

[42] *Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der Kirchlichen Einheit*. Würzburg 1974 s. 3,21.

[43] *5. Vollversammlung des ÖKR 1975 in Nairobi. Bericht der Sektion II.* Nr 13-18.

[44] *Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Die nächsten Schritte auf dem Weg zur Einheit der Kirche*. Salamanca 1973, A II.

[45] *Lutherischer Weltbund. Ökumenische Beziehungen des LWB*. Genf 1977 nr 205.

[46] *6. Vollversammlung des LWB 1977 in Daressalam. Erklärung: Modelle der Einheit.*

i powinna ubogacać wspólnotę, do której wchodzi. Bogactwem swojej różnorodności świadczą o przedziwnej jedności Ciała Chrystusowego, które zdumiewa wielością darów, zróżnicowaniem posługiwań i działań ujawniających aktywność Ducha Świętego (1 Kor 12, 11).

Wydarzenie Zielonych Świąt ukazuje jedność w wielości: każdy mówił swoim językiem, a przecież przez wszystkich przemawiał jeden i ten sam Duch; Ewangelia objawia się światu w pluralizmie form przepowiadania i jego akceptacji. W jednym Kościele jest miejsce na zróżnicowanie nauki, struktur, tradycji oraz obrzędów, które nie burzą właściwie rozumianej jedności, ale prowadzą „do wszelkiej prawdy" (J 16, 13) i do całej prawdy. Uwagi te mają zastosowanie również do zróżnicowania form życia kościelnego.

Jedność dynamiczna. Jedność w Chrystusie jako rzeczywistość historyczna podlega prawu stawania się (jest rzeczywistością żywą), które wewnętrznie rozwija się, dojrzewa i owocuje. Pozostaje w świecie skażonym grzechem, czyli na polu walki między duchem a ciałem, światłem a ciemnością, dobrem a złem, Chrystusem a wszystkim, co Mu się sprzeciwia. Do końca czasów będzie ją określać dramatyczna dynamika tej walki. „Z lękiem i drżeniem" Kościół troszczy się o swoją jedność (Flp 2, 12).

O dynamice jedności rozstrzyga też dynamizm łaski. Chodzi przecież: 1° o jedność w wierze, która rozwija się i działa w życiu wspólnoty, będącym życiem pielgrzyma, 2° o jedność w nadziei, dzięki której Kościół żyje raczej tym, co nadchodzi, niż tym, co już przyszło, wreszcie 3° o miłość, która wciąż na nowo otwiera Kościół na wspólne życie z Chrystusem i nie wyznacza jakiejś określonej mety. Jedność, jak całe życie na tym świecie, zawieszona jest między „już" i „jeszcze nie": „jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się to ujawni, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest" (1 J 3, 2).

WSPÓLNOTA, KTÓRA WSZYSTKO OBEJMUJE. Jedność chrześcijańska zakorzenia się w życiu trójjedynego Boga oraz obejmuje wszystkich wierzących i wszystkich ludzi.

Jedność Boga jednego, trójjedynego. Miłość Ojca i Syna w jedności Ducha Świętego jest źródłem i celem jedności, jakiej Bóg chce dla Kościoła i ludzkości[47]. Z niej wyrasta jak z korzenia i do niej wpada, jak do morza. Trójjedyny jest obrazem i podobieństwem jedności chrześcijańskiej: „Aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we mnie a ja w Tobie, aby i oni stanowili jedno w nas" (J 17, 21). Trynitarną jedność chrześcijanie przeżywają w takiej mierze, w jakiej udaje się im żyć przez Ducha Świętego w Chrystusie jako synowie i córki jednego Ojca pozostając rzeczywiście ze sobą zjednoczonymi. Im intensywniejsza staje się osobowa bliskość wierzących w stosunku do trójjedynego Boga, tym silniejsza więź łączy ich między sobą.

---

[47] *Neu Delhi* nr 1; por. nr 6.

Jedność wszystkich wierzących w Chrystusa. Jedność w Chrystusie posiada też wymiar społeczny. Tworzy osobowe powiązania, które przekraczają bariery przestrzeni i czasu, by objąć wszystkich wierzących.

Jedność dla świata. Kościół, jak Chrystus, jest dla zbawienia świata (J 6, 51). Chrześcijanie winni być zjednoczeni, „by świat uwierzył" (J 17, 21). Ich wspólne świadectwo złączone ze wspólnym życiem winno prowadzić świat do wiary niosącej zbawienie. Jedność i posłanie do świata wiążą się wewnętrznie ze sobą i wzajemnie do siebie należą. Kościół o tyle może pełnić swoją misję, o ile jest zjednoczony i jeden, również zewnętrznie; jest zaś taki, gdy zgodnym posłuszeństwem odpowiada na wezwanie swego Pana i przepowiada Ewangelię wszelkiemu stworzeniu (Mk 16, 15).

Misyjna działalność Kościoła ma podwójny cel: ewangelizowanie i tworzenie Kościoła (plantatio Ecclesiae – Sobór Watykański II). Jedno i drugie jest niemożliwe bez „pojednanej miłości" wewnątrz Kościoła. Jej obecność zapewnia, jej brak odbiera wiarygodność głoszonej Ewangelii.

Przez chrześcijańską jedność prowadzi droga realizacji ważkich zadań wewnątrzświatowych, wspólne bowiem życie w Chrystusie ma być „znakiem nadchodzącej zespolonej ludzkości"[48] i ma służyć pomocą jej wolnemu, sprawiedliwemu i braterskiemu kształtowaniu. Kościół i świat żyją w sytuacji wzajemnego powiązania poprzez stwórczą Bożą miłość i ukierunkowanie na Boga, „który ożywia umarłych i to, co nie istnieje, powołuje do istnienia" (Rz 4, 17). Wspólny Pan wszystko czyni nowym tak w jednym, jak w drugim.

β) *Kroki ku jedności*

Struktura części III uderza podobieństwem do struktury części I. Zachodzi między nimi wyraźny paralelizm. Autorzy tekstu przyjęli go świadomie. W części III pragnęli sformułować konkretne postulaty, wnioski i sugestie, które ich zdaniem wynikają z ogólnych rozważań zawartych w części I. Nazwali je krokami w stronę jedności, chociaż można by mówić również inaczej, np. „drogi" czy „etapy".

WSPÓLNOTA – DAR ŁASKI. Jakie wnioski płyną z faktu, że kościelna wspólnota (communio) jest łaską?

Przede wszystkim takie, że w naszych staraniach o jedność priorytet należy przyznać ekumenizmowi duchowemu. Takie stanowisko zajął Sobór Watykański II (DE 7). Podobnie reformacja rozumiała swoją rolę jako wezwanie do nawrócenia, pokuty i odnowy. Praktycznie winno to znaczyć:

1. Szczery żal za winy popełnione w historii przeciw jedności i przyznanie, że wina obarcza obie strony;

---

[48] *Nairobi* nr 7.

2. Odkrywanie duchowego dobra w innych Kościołach, obecnego w nich tak dzisiaj jak w przeszłości, oraz gotowość ubogacania się ich darami, inspiracjami i nurtami;

3. Dostrzeganie już obecnie istniejącej wspólnoty dzięki działaniu Ducha Świętego w obu Kościołach, mimo naszych grzechów i podziałów; taka postawa stwarza obiecujące przesłanki do dalszych starań o widzialną jedność.

Służą temu: 1) Oczyszczanie historii naszych Kościołów oraz ich wzajemnych stosunków, historii zafałszowanej przez polemiki. Obiektywne studia historyczne, teologiczne i w zakresie historii dogmatów oczyszczają i uzdrawiają atmosferę, w której dojrzewamy do bardziej obiektywnej oceny swego i bratniego Kościoła. Wspólne studia nad *Confessio Augustana* unaoczniły głęboki sens takich badań, które ułatwiają obu stronom przechodzenie przez trudny, lecz nieodzowny proces własnej catharsis. 2) Lepsze poznanie drugiego Kościoła, jego liturgii, pobożności, sztuki, akcji społecznych, co otwiera oczy na jego wewnętrzne bogactwo i zachęca do odważniejszych form przeżywania międzykościelnej wspólnoty.

POŚREDNICTWO WSPÓLNOTY. Jakie „kroki w stronę jedności" sugeruje refleksja nad Słowem Bożym, sakramentami i posługiwaniami decydującymi o jedności wspólnot?

Słowo. Kościoły winny: 1) Orientować swoją teologię, przepowiadanie, wspólne rozmowy duchowe i osobiste rozmyślania na świadectwo Pisma św. 2) Unikać wygodnej dla siebie „wybiórczości", a uwzględniać całe Pismo św. Metoda „wybiórczości" doprowadziła do izolacji, alienacji i separacji Kościołów. 3) Spotykać się wokół Pisma św. razem: wspólne komentarze, wspólne studia, wspólne przekłady itp. Umożliwiłoby to m.in. przyjęcie identycznych tekstów biblijnych do naszych liturgii. 4) Odważniej stwierdzać i uznawać znaczenie wspólnej tradycji przekazującej w jakiś sposób Słowo Boże, ponieważ: a) dzięki tradycji ustalił się kanon Pisma św.; b) posiadamy wspólnie starożytne wyznania wiary, jak również wartościowe elementy teologii sprzed podziału; c) posiadamy wspólnie cenione ekumeniczne wyznania wiary i oficjalne rozstrzygnięcia kościelne; d) teologia po podziale również zawiera elementy cenione przez obie strony. 5) Nie porzucać własnych tradycji, również egzegetycznych, które w jakiś sposób określają kościelną identyczność, byle krytycznie je weryfikować i w nowy sposób oceniać Słowem Bożym.

Sakrament. Należy: 1) Ożywić sakramentalne życie wspólnot. Gdyby ono otrzymało centralne miejsce w Kościele, dokonałby się znaczny krok w stronę jedności. 2) Dbać o wzrost świadomości znaczenia chrztu dla zbawienia jednostki i rozwoju wspólnoty. Niech temu służy m. in. udzielanie go podczas zgromadzenia liturgicznego oraz wychowanie, które winno od chrztu wychodzić i do niego prowadzić. 3) Kontynuować starania o wspólną Eucharystię. Uczyniliśmy już znaczny krok naprzód, o czym świadczy dokument

naszej komisji *Wieczerza Pańska*. Odnaleźliśmy wiele cennych elementów wspólnej wiary i teologii. W luteranizmie obserwuje się zwrot do sakramentu ołtarza. Niech pozostające po Wieczerzy elementy eucharystyczne będą u luteranów w wielkiej czci. Oba Kościoły niech rozważą możliwość interkomunii. 4) Pogłębiać zrozumienie pokuty i spowiedzi, święceń-ordynacji, bierzmowania-konfirmacji oraz kościelnego błogosławienia małżeństw. Dotychczasowe dialogi wykazały, że można w tej dziedzinie osiągnąć daleko idące zbliżenia.

Posługiwanie. Trzeba: 1) Kontynuować kościelny dialog na temat święceń-ordynacji oraz różnych posługiwań w Kościele. Dotychczasowy dialog wykazał, jak wiele można osiągnąć. 2) Międzykościelny dialog w tym przedmiocie uzupełniać dialogami wewnątrzkościelnymi. 3) Upowszechniać wyniki dialogów międzykościelnych nt. posługiwań, szczególnie wśród duchowieństwa i studentów teologii. 4) Ubogacać studia i dialogi doświadczeniem Kościołów, by uniknąć przeintelektualizowania. Praktycznie znaczy to uczestniczenie w duchowym i kościelnym życiu drugiego Kościoła.

URZECZYWISTNIANIE WSPÓLNOTY. Jakie kroki można uczynić w budowaniu wspólnoty wiary, nadziei i miłości?

Wspólnota w wierze. Należy: 1) Odpowiadać praktycznie na odnowioną świadomość. Stanowisko obu Kościołów odnośnie do wiary przeszło ostatnio od konfrontacji do dialogu, a nawet do odkrywania zasadniczej jednomyślności co do usprawiedliwienia i roli wiary w jego procesie. Kościoły i poszczególni wierni stają przed wezwaniem do korektur i przeformułowania dotychczasowych wyrazów swojej wiary, by odpowiadały one odnowionej świadomości i apelowi Soboru Watykańskiego II o braterskie prześciganie się (aemulatio fraterna) w dorastaniu do pełni Ducha Świętego (DE 11). 2) Zabiegać o recepcję dialogów. Wiele może wnieść recepcja dialogów, szczególnie *Raportu z Malty* i dokumentu o Eucharystii „Wieczerza Pańska". Może się ona dokonać czterema sposobami: a) duchowni uczynią je przedmiotem swojego studium i włączą do przepowiadania; b) znajomość ich treści stanie się elementem wykształcenia współpracowników kościelnych: c) zapoznają się z nimi różne grupy istniejące w parafii; d) zwierzchnicy kościelni, korzystając z wyników recepcji uzgodnień wśród duchownych i świeckich, zajmą stanowisko odnośnie do tych ważnych tekstów. 3) Wspólnie składać świadectwo wierze. Nadszedł czas na wspólne, odpowiedzialne dawanie świadectwa chrześcijańskiej wierze np. przez: a) wspólne nabożeństwa Słowa Bożego, b) wspólne programy religijne w radio i telewizji, c) współpracę na terenie szkolnictwa tam, gdzie to możliwe, d) współpracę w dziedzinie literatury, przekładów, wydawnictw, muzyki i sztuki, e) współpracę w ewangelizowaniu środowisk zsekularyzowanych, szczególnie potrzebną w tym przypadku ze względu na wiarygodność składanego świadectwa, f) współpracę w planowaniu duszpasterstwa w nowych dzielnicach, szpitalach, wyższych uczelniach, duszpasterstwie dzieci i młodzieży oraz małżeństw mieszanych.

Wspólnota w nadziei. Wspólne stawianie kroków ku jedności tylko wówczas jest możliwe, gdy łączy nas wspólna nadzieja. Nadzieję jedności niszczy grzech, najgłębsza przyczyna podziałów, stagnacji, rezygnacji oraz cofania się wstecz. Przezwyciężanie grzechu i oczyszczenie serc budzi uzasadnioną nadzieję pełniejszej wspólnoty.

Nasza nadzieja kieruje się nie tylko ku naszym Kościołom, ale także ku zbawieniu całego świata, chroni przed zniechęceniem i zachęca do czynienia konkretnych wspólnych kroków w nauce, technice i humanistyce, które przybliżają i przygotowują przyjście Pana, szczególnie w służeniu ludziom cierpiącym. Nadzieja zaprasza do podejmowania ryzyka, wspólnych inicjatyw, współpracy z instytucjami i osobami również niekościelnymi. W ten sposób Kościoły stają się znakiem Chrystusa, który jest obecny w świecie, by leczyć jego rany.

Wspólnota w miłości. Ponieważ wiara wypróbowuje się w miłości (1 Kor 13, 13; Ga 5, 6), trzeba koniecznie uczyć się żyć we wspólnocie miłości. Za wspólnotą wiary niejako w naturalny sposób idzie wspólnota miłości. Nasze dążenia do jedności w wierze zmierzają do możliwie najdoskonalszej wspólnoty miłości, zwłaszcza wspólnoty eucharystycznej. Wiarygodność chrześcijańskiego świadectwa składanego wobec świata i nasze świętowanie Eucharystii są zagrożone przez rozdział Stołów Pańskich. Dążenie do jednego Stołu jako wyjątkowej formy wspólnoty miłości, musi pozostać przedmiotem naszych usilnych starań.

Nie mogąc, jak dotąd, tworzyć wspólnot jednej Eucharystii, chrześcijanie różnych wyznań winni tworzyć wspólnoty modlitwy, Słowa Bożego i głoszenia wspaniałych dzieł Bożych. Wspólnoty tworzące się w Tygodniu Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan niech się przekształca w stałą praktykę wspólnej modlitwy.

Mimo, że wielu problemów jeszcze nie zdołaliśmy rozwiązać, trzeba popierać wzajemne uczestnictwo w nabożeństwach niedzielnych, chrztach, ślubach, pogrzebach, święceniach, ordynacjach, instalacjach duchownych, a również zachęcać do wzajemnych odwiedzin i rozmów. Przyjdzie za tym wzrost wzajemnego poznania i duchowej wspólnoty.

Konflikty nigdy nie ustaną, skoro Kościół jest święty, ale mimo tego potrzebuje oczyszczenia (KK 8). Potrzebujemy zatem ekumenicznych „grup pojednania". Konkretne konflikty trzeba szczerze omawiać, wyjaśniać i rozwiązywać. Pozytywną funkcję pełnią wyrazy gotowości do pojednania i różne oznaki miłości.

Wspólnota wzrastająca między Kościołami poszerzy się na świat, by świadczyć dobro ludziom, którzy w nim cierpią.

STRUKTURA WSPÓLNOTY. W kierunku jedności zewnętrznej można uczynić następujące kroki: 1) Wyciągać praktyczne wnioski z uzgodnień na temat posługiwań w Kościele i dążyć do szerokiej ich recepcji. 2) Uwierzy-

telniać posługiwania kościelne przez właściwy sposób ich wykonywania, braterski raczej niż biurokratyczny, duchowy raczej niż jurydyczny. 3) Skoro uznaje się, chociażby nie w pełni, posługiwania drugiego Kościoła, można i należy nawiązać współpracę między kościelnymi zwierzchnikami (konsultacje, różne ciała kooperacji) nie tylko w obrębie Kościołów lokalnych, ale także w zakresie ogólnokościelnym, bez dyskryminacji czy prozelityzmu, z szacunkiem dla zakorzenionej we własnej tradycji identyczności każdego partnera.

WSPÓLNOTA UNIWERSALNA. Aby wspólnota objęła wszystko, należy: 1) Pracować w kontekście całego ruchu ekumenicznego, nie w izolacji. Celem jest nie tylko wspólnota dwu czy kilku Kościołów. Pełna wspólnota winna obejmować wszystkie tradycje i duchowości chrześcijańskie. Prowadząc dialog z jakimś Kościołem, pamiętamy o potrzebie otwarcia tego dialogu na inne Kościoły. Formułując zagadnienia bilateralnie, np. między katolikami i luteranami, mamy na uwadze uzgodnienia wypracowane przez inne Kościoły czy z innymi Kościołami, np. katolicko-anglikańskie. 2) Przekraczać siebie. Chrześcijanie jednoczą się także dla niechrześcijan. Chodzi o doprowadzenie całej ludzkości do Chrystusa. Jedność Kościoła tworzy jedność ludzkości, jak siana przez chrześcijan nienawiść dzieliła i wciąż w jakiejś mierze dzieli dotąd ludzkość. Krokami ku jedności będą wszelkie inicjatywy w sprawie pokoju, sprawiedliwości i pojednania. Angażując się w nie, Kościołom winno chodzić o dobro ludzkości, a nie o zaznaczenie własnego udziału.

Jeszcze w tym samym roku dokument *Drogi do wspólnoty* ukazał się drukiem wraz z dokumentem o *Konfesji Augsburskiej*[49]. Francuzi natychmiast dokonali przekładu na swój język[50].

Następną sesję komisji przewidziano na dn. 9-14 marca 1981 r. prawdopodobnie na Węgrzech, gdzie gospodarzem byłby tamtejszy Kościół luterański.

Program przewiduje pracę nad trzema następnymi dokumentami:

1. *Drogi do jedności*, część II. Podkomisja, która dotąd nad nią pracowała, może dobrać sobie dwu czy trzech nowych współpracowników; pożądani byliby specjaliści z zakresu prawa kościelnego.

---

[49] *Gemeinsame römisch-katholische evangelisch-lutherische Kommission, Wege zur Gemeinschaft. Alle unter einem Christus*. Paderborn (Verlag Bonifacius-Druckerei) – Frankfurt am Main (Otto Lembeck) 1980.

[50] *Commission Mixte Eglise catholique romaine – Fédération Luthérienne Mondiale. Voies vers la communion*. DC 78:1981 nr 1800 s. 76-89; *Commission Mixte Église catholique romaine – Fédération Luthérienne Mondiale. Voies vers la communion*. SInf 1981 nr 46 s. 66-82 (po tekście następują uwagi eksperta Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan: J. F. Lescrauwaet MSC. *Remarques sur le document de la Commission Mixte Luthérienne-Catholique „Voies vers la communion"*. Tamże 82-86).

2. O uniwersalnym posługiwaniu w Kościele (czyli o papiestwie). Komisja zaleciła przygotować szkic przyszłego dokumentu i zachęciła do skorzystania z opublikowanego już na ten temat dokumentu katolicko-luterańskiego w USA.

3. *O interkomunii.* Temat ten został wyłączony z dokumentu *Wieczerza Pańska* i czeka na osobne opracowanie.

By sfinalizować pracę nad powyższymi tekstami, komisja potrzebuje co najmniej dwu sesji plenarnych, czyli minimum dwu lat.

VII. LANTANA (9-14 III 1981)

Mija 15 lat dialogu doktrynalnego w Komisji Studiów utworzonej przez Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan i Światową Federację Luterańską.

Pierwszym konkretnym i wymiernym owocem prac mojej, czyli drugiej już Komisji Studiów był dokument-uzgodnienie nt.Eucharystii: *Das Herrenmahl*, przyjęty w Sigtunie; drugim – uzgodnienie nt. dróg prowadzących do wspólnoty: *Wege zur Gemeinschaft*, przyjęty w Augsburgu; trzeci dokument, przyjęty również w Augsburgu, formułuje stanowisko komisji odnośnie do *Konfesji Augsburskiej*, pt. *Wszyscy pod jednym Chrystusem* (*Alle unter einem Christus*)[51]. Wszystkie dokumenty doczekały się omówienia w języku polskim, chociaż polskiego przekładu doczekał się obok *Raportu z Malty* jedynie tekst o *Konfesji Augsburskiej*, dzięki ks. A. Skowronkowi.

W 1981 r. komisja zamierzała odbyć swoją doroczną sesję na Węgrzech, korzystając z zaproszenia ks. K. Hafenschera. Okazało się to jednak niemożliwe do zrealizowania, gdyż państwowe władze węgierskie nie wyraziły zgody uzasadniając swoje stanowisko pozwoleniem udzielonym już na zorganizowanie na Węgrzech w 1982 r. Zgromadzenia Ogólnego Światowej Federacji Luterańskiej: „To wam wystarczy".

Nie przybyło dwu członków katolickich (prof. Joseph Hoffmann z uniwersytetu w Strasburgu i dr Christian Mhagama z Seminarium Peramiho w Tanzanii) oraz dwóch luterańskich (bp Hermann Dietzfelbinger z Monachium i pastor Isaak Nsibu z Vereinigte Evangelische Mission w Wupertalu);

[51] Oficjalna edycja tekstu: *Alle unter einem Christus. Stellungnahme der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission zum Augsburgischen Bekenntnis.* W: *Gemeinsame römisch-katholische evangelisch-lutherische Kommission, Wege zur Gemeinschaft. Alle unter einem Christus.* Paderborn (Verlag Bonifacius-Druckerei) – Frankfurt am Main (Otto Lembeck) 1980 s. 53-63; *Dokument wspólnej komisji rzymsko-katolickiej/evangelicko-luterańskiej o „Wyznaniu augsburskim".* Wprow. i przekł. A. Skowronek. BE 1981 nr 1(37) s. 37-47. Omówienie: S. C. Napiórkowski. *Wszyscy pod jednym Chrystusem.* „Gość Niedzielny" 57:1980 nr 25; tenże. *„Wszyscy pod jednym Chrystusem". Ekumeniczne zbliżenie w Augsburgu.* „Przewodnik Katolicki" (z 12 października 1980 r.) nr 41 s. 2-3; to samo: *Wszyscy pod jednym Chrystusem.* „Miesięcznik Franciszkański" (Pulaski, USA) 74:1981 nr 4 s. 24-28.

nie przybyli nadto: katolicki ekspert prof. Walter Kasper z Tybingi oraz dwóch ekspertów luterańskich: prof. George Forell z Iowa City i prof. Wenzel Lohff z Pullach/Isartal w RFN.

Obserwatorem ze strony SRK był tym razem dr Eugen Brand z Lutheran World Ministries, Lutheran Center w Nowym Jorku.

Zabrakło wśród nas nobliwej, choć zawsze pogodnej postaci monsiniora Charlesa Moellera z Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan. Z wyjątkowym szacunkiem odnosiliśmy się do tego dobrego ducha ekumenicznej odnowy w katolicyzmie. W jego przede wszystkim osobie był wśród nas otwarty i odważny, mądry i zachęcający duch watykańskiego sekretariatu. On z doktorem Carlem Mau głosił najważniejsze przemówienia podczas naszych nabożeństw; on stanowił niewyczerpane źródło cennych dopowiedzeń typu: jak to rozumiano na Soborze? jak stawiano, a jak nie stawiano problemu? co interesującego powiedziano w tym przedmiocie w auli, a co w kuchni soborowej? ... W tym czasie, od Augsburga do Lantany, Moeller odszedł na emeryturę i powrócił do swojej ukochanej Belgii. Zastąpił go w naszej grupie, przynajmniej tymczasowo, o. Pierre Duprey ze Zgromadzenia Ojców Białych, zainteresowany raczej Wschodem, podsekretarz w Sekretariacie do Spraw Jedności Chrześcijan.

W programie przewidziano dyskusję nad poprawionym na skutek interwencji biskupa Dietzfelbingera dokumentem o posługiwaniach i związanymi z nim tekstami o święceniach kobiet oraz interkomunii, jak też nad dokumentem o modelach i formach zaprowadzania jedności.

1. Posługiwania z uwzględnieniem święcenia kobiet

W ub. r. w Augsburgu komisja jednogłośnie przyjęła dokument-uzgodnienie nt. posługiwań kościelnych pt. *Duchowny urząd w Kościele ze szczególnym uwzględnieniem urzędu biskupiego* (*Das geistliche Amt in der Kirche unter besonderer Berücksichtigung des Bischofsamtes*). W obradach nie uczestniczył jednak luterański emerytowany biskup z Monachium. Kiedy członkowie komisji rozjechali się w oczekiwaniu na rychłą publikację uzgodnienia, otrzymali korespondencję z informacją, że bp Dietzfelbinger odmówił podpisu i zażądał poważnych poprawek. Zdaniem biskupa:

1. Dokument pomija kwestię urzędu Piotrowego i papiestwa, dlatego sprawia wrażenie zbyt optymistyczne, papiestwo odgrywa zbyt poważną rolę, by można je było pomijać czy traktować zdawkowo.

2. Luterańska strona przemilczała sprawę „urzędu kluczy”, tymczasem teologia kluczy kryje w sobie duże szanse ekumenicznego zbliżenia; bp Dietzfelbinger przypomina, że według Lutra i ksiąg symbolicznych luteranizmu

„urząd kluczy" odgrywał bardzo poważną rolę, która została pomniejszona w późniejszym luteranizmie. Nasze uzgodnienie również minimalizuje funkcję „urzędu kluczy". Tymczasem H. von Campenhausen napisał: „Jeśli obciążonemu człowiekowi wskazuje się tylko ogólnie na publiczne kazanie i kościelne 'środki łaski', dokonuje się lekkomyślnego zaprzeczenia kościelnego obowiązku" (*Die Schlüsselgewalt der Kirche*, „Evangelische Theologie" 4:1937 H. 4-5, 143 nn.). Jeśli się wyeliminuje „urząd kluczy", burzy się właściwe rozumienie natury Kościoła i duchowego urzędu. Zdaniem Lutra, „Gdzie nie ma ludu Bożego, tam nie ma także kluczy. Gdzie nie ma kluczy, tam nie ma również ludu Bożego".

3. Pominięto sprawę święcenia kobiet. Jest to zagadnienie zbyt doniosłe i aktualne, by można było wyrazić na to zgodę, tym bardziej, że wiele Kościołów luterańskich podjęło ten temat i rozwiązało go na korzyść święceń. Jeśli sprawa celibatu dotyczy raczej Kościoła rzymskokatolickiego, to problem święceń kobiet żywo interesuje także inne Kościoły i nie da się go pominąć, zwłaszcza że: a) Kościół rzymski zabrał w tej kwestii głos (por. wyjaśnienie Kongregacji Doktryny Wiary w sprawie dopuszczania kobiet do kapłaństwa, z 15 października 1976 r.), b) podjął ją w dialogu z Kościołem anglikańskim i c) stanowisko w tej kwestii wpływa na struktury posługiwań w Kościele, posiada zatem olbrzymie znaczenie eklezjologiczne. Bp Dietzfelbinger wyraził żal, iż mimo jego niejednokrotnych apeli, komisja wciąż eliminuje ten temat z pola swego zainteresowania.

Obok powyższych trzech podstawowych „ale" przeciwko dokumentowi bp Dietzfelbinger wyraził życzenie, by luteranie wyraźniej powiedzieli, że w określonych przypadkach nie mają trudności z dopuszczeniem katolików do swojej Eucharystii.

Kierownictwo komisji powstrzymało publikację *Duchownego urzędu w Kościele* i przekazało sprawę podkomisji do sprawy „urzędu". Oprócz dwóch członków Komisji Mieszanej (bp H. L. Martensen i prof. G. A. Lindbeck) do podkomisji należą jako eksperci lub sekretarze: a) ze strony katolickiej: H. Schütte, A. Klein, P. Bläser i W. Kasper; b) ze strony luterańskiej: V. Vajta, bp J. E. Vikström z Borga w Finlandii oraz W. Lohff. Między Augsburgiem a Lantaną podkomisja zebrała się w Hamburgu, by przedyskutować sprawę i znaleźć właściwe propozycje korektur; oprócz tekstu bpa Dietzfelbingera podkomisja miała do dyspozycji tekst W. Kaspera (kat.) i G. Kretschmara (lut.) Propozycje zmian przesłała biskupowi Dietzfelbingerowi, który je pozytywnie ocenił i przyjął. Taki to przepracowany już tekst przedłożono całej komisji w Lantanie[52].

---

[52] O pracy podkomisji do „urzędu" i do „dróg" czy „modeli" w okresie między Sigtuną a Augsburgiem zob. H. Schütte. *Das ein Amt und die Ämter in der Kirche. Lutherisch-katholische Kommissions Arbeit auf Weltebene*. KNA 24 s. 10-11 (z 14 czerwca 1978 r.).

Tematem urzędu Piotrowego i papiestwa komisja miała zająć się później, raczej w osobnym dokumencie, chociaż nie zadecydowała o tym ostatecznie. Tym właśnie uzasadniała pobieżne tylko potraktowanie tej sprawy w *Das geistliche Amt in der Kirche*. Jeszcze w tekście roboczym dyskutowanym w Augsburgu (1980 r.) był obszerny punkt (3.4.) pt. *Urząd biskupi a posługiwanie na rzecz powszechnej jedności Kościoła*, przy czym przez „posługiwanie na rzecz powszechnej jedności Kościoła" rozumiano również posługiwanie prymatu. W Augsburgu postulowano, by temat prymatu całkowicie wyeliminować. Dzięki dramatycznej interwencji biskupa Dietzfebingera ten wielki problem nie tylko ocalał w dokumencie, ale doczekał się poszerzonego opracowania: obszerniej przedstawiono tak stanowisko katolickie (por. zwięzłe numery 59-61 tekstu z Augsburga i obszerne punkty 69-71 w tekście z Lantany), jak luterańskie (por. w tekście z Augsburga nr 63 i w tekście z Lantany nr 73). Tekst z Lantany stwierdza, że w obu Kościołach jest jakiś urząd nauczycielski przekraczający granice danej określonej wspólnoty. Oba teksty (z Augsburga i z Lantany) uznają, że ten urząd musi pozostawać pod Ewangelią: unter der Norm des Evangeliums, a sposób sprawowania go, zobowiązywalność jego rozstrzygnięć i nieomylność obie strony uważają za problem, chociaż różnie przedstawia się on jednemu i drugiemu Kościołowi.

Obie strony wyznają, że Duch Święty prowadzi Kościoły ku prawdzie. Nie jest to prawda statyczna, ale dynamiczna, tzn. jest jakimś dynamicznym wydarzeniem, które realizuje się w walce nie tylko z błędami, a więc na płaszczyźnie poznania, ale również w walce z grzechem, a więc w sferze etycznej, a miejscem walki jest Kościół i świat (nr 55-56 w tekście z Augsburga, nr 57-58 w tekście z Lantany). Ani jedna, ani druga strona nie mówi o sobie, że „posiada pełną prawdę". Pełnia prawdy zdaje się być rozumiana jako ideał, do którego Kościoły dążą; nie zawęża się jej rozumienia do wymiaru gnozeologicznego; „pełnia prawdy" zakłada również jakiś ideał moralny, skoro prawdzie przeciwstawia się nie tylko błąd, ale także grzech.

Strona luterańska w tekście z Augsburga (nr 62-63) – zatrzymanym zresztą w tekście z Lantany (nr 72-73) – stwierdziła, że Kościoły luterańskie dostrzegają potrzebę wzajemnego związku Kościołów lokalnych i regionalnych, również związku zewnętrznego, że są świadome ekumenicznej dyskusji na temat możliwości różnych modeli jedności ogólnokościelnej, że luteranie problem posługiwania sprawie jedności Kościoła stawiają na płaszczyźnie światowej, że widzą potrzebę przedyskutowania formy takiej służby, że nie wykluczają również urzędu Piotrowego jako widzialnego znaku tak rozumianej jedności, pod warunkiem, że urząd ten zostanie teologicznie zreinterpretowany, praktycznie przeorganizowany i podporządkowany Ewangelii. Dopowiedzenie zaproponowane i przyjęte w Lantanie (nr 73) mówi, że wśród luteranów trwają dyskusje, ale teologowie luterańscy, poszukując właściwej formy uniwersalnego posługiwania jedności Kościoła, biorą pod

uwagę nie tylko sobór powszechny i teologię, ale również urząd Piotrowy, chociaż dostrzegają wiele otwartych problemów, przede wszystkim problem sposobu jego sprawowania: – może przez jakieś kolegium z powszechnie uznawanym biskupem na jego czele? Jeśli tekst z Augsburga mówił ogólnie o urzędzie Piotrowym (das Petrusamt), to tekst z Lantany odważnie wskazuje na biskupa Rzymu (das Petrusamt des Bischofs von Rom als sichtbares Zeichen der Einheit der Gesamtkirche von den Lutheranern nicht ausgeschlossen zu werden braucht).

Bp Martensen zgłosił swój niepokój odnośnie do ujęcia sukcesji biskupów. Dokument, jego zdaniem, zdaje się ją sprowadzać do sukcesji treściowej, czyli sukcesji wiary i życia apostolskiego; zdaje się gubić sukcesję formalną, czyli sukcesję w urzędzie. Zasadniczo wszyscy, nie wyłączając bpa Martensena, zgodzili się na przyznanie pierwszeństwa sukcesji treściowej: „Według nauki katolickiej pełnia urzędu wynikającego ze święceń dana jest tylko w urzędzie biskupim. Następstwo apostolskie w urzędzie biskupim polega jednak przede wszystkim nie na nieprzerwanym łańcuchu od udzielającego święceń do święconego, ale na następstwie (sukcesji) w urzędzie przewodniczenia jakiemuś Kościołowi, który pozostaje w ciągłości (Kontinuität) apostolskiej wiary i nad którym czuwa biskup, by trwała w communio katolickiego i apostolskiego Kościoła" (nr 62).

Co do sprawy kluczy, komisja nieco ukonkretniła sformułowania i ujęła problem chrystologicznie: „urzędnicy", czyli posługujący w Kościele, mają swoją władzę od Chrystusa, dlatego posiada ona taki sam charakter i nie należy jej pojmować jako władzy w znaczeniu świeckim (nr 22). Lantana pozostawiła zasadniczo bez zmian ujęcie z Augsburga. Dodała wyjaśnienie (w numerze 21), że według Kościoła luterańskiego „urzędnik" kościelny zasadniczo nie jest traktowany jako kapłan, by nie zaciemniać biblijnej prawdy o Chrystusie, jedynym kapłanie.

Nad sprawą święcenia kobiet wywiązała się bardzo ostra i długa dyskusja. Wśród uczestników katolickich ujawniły się dwa różne stanowiska. Jedni dążyli do całkowitego wyeliminowania tego tematu jako niepoważnego i niepotrzebnego; w Augsburgu, a jeszcze wcześniej w Paderborn, byli w dość wygodnej sytuacji, ponieważ roboczy tekst o święceniach kobiet, przygotowany przez P. Bläsera, był raczej słaby. Drudzy opowiadali się za uwzględnieniem tematu święcenia kobiet; w Lantanie znaleźli się oni w bardziej sprzyjającej sytuacji niż w Augsburgu, ponieważ tekst tam przedłożony był wyraźnie bardziej dojrzały: *Dopuszczanie kobiet do posługiwań kościelnych* (*Die Zulassung der Frauen zum Amt*) – przedłożony przez o. H. Legranda, opracowany przez niego przy współpracy bpa Johna Vikströma. Nie znam lepszego opracowania na ten temat. Na plenum komisji nie udało się rozstrzygnąć sporu. Katolicy zebrali się osobno i po długiej dyskusji postanowili główną ideę elaboratu Legranda i Vikströma zamieścić w dokumen-

cie *Duchowny urząd w Kościele* (co satysfakcjonowałoby bpa Dietzfelbingera), a cały, oczywiście poprawiony tekst Legranda wykorzystać jako załącznik do podstawowego dokumentu o duchownym urzędzie. Tak cały tekst załącznika, jak jego streszczenie zamieszczone w samym dokumencie *Das geistliche Amt in der Kirche*, ukazują trudności zagadnienia, przypominają stanowisko katolickie i wskazują jego podstawy. Przyczyniają się niewątpliwie do lepszego wzajemnego zrozumienia.

2. Interkomunia

Raport z Malty poświęcił interkomunii osobny punkt (nr 68-74). Przyjął tezę, że „Wieczerza, w której nie mogą uczestniczyć ludzie wierzący i ochrzczeni, kryje w sobie wewnętrzną sprzeczność” (nr 72) i sformułował postulat, by nie czekając na pełne uzgodnienie stanowisk co do kapłaństwa, biskupstwa, święceń i sukcesji, pozwolić na interkomunię katolików z luteranami, oczywiście nie zawsze i nie wszędzie, ale w sytuacjach specjalnych, np. „przy okazjach ekumenicznych; przy sprawowaniu pieczy duchowej nad małżeństwami mieszanymi”. Wszyscy luterańscy członkowie Komisji Mieszanej nie mieli trudności z podpisaniem takiego tekstu, ale dla katolików był on niezmiernie trudny do uzgodnienia z teologią, której się nauczyli. Tekst podzielił sześcioosobową podgrupę katolicką: trzech podpisało *Raport z Malty* bez zastrzeżeń, a więc przyjęło tezy o interkomunii: przewodniczący podgrupy katolickiej Walter Kasper oraz profesorowie: J. A. Fitzmeyer TJ z Chicago i E. Schillebeeckx OP z Nijmegen. Votum separatum odnośnie do tekstu o interkomunii zgłosili: bp H. L. Martensen oraz trzej profesorowie: H. Schürmann z Erfurtu, A. Vögtle z Fryburga (RFN) i J. L. Witte TJ z Rzymu.

– To był najczarniejszy tydzień w moim życiu – zwierzał się w Lantanie bp Martensen wspominając Maltę. Musiałem, w imię wierności własnemu sumieniu, powiedzieć „Nie mogę!” i sformułować votum separatum.

Stanowisko zajęte przez *Raport z Malty* spotkało się z bardzo mieszanymi uczuciami katolików, raczej z reakcją negatywną. Kiedy na miejsce rozwiązanej komisji *Raportu z Malty* powstała nowa, w której pozostało tylko dwu ludzi z dawnej komisji (obaj współprzewodniczący), i kiedy tworzył się nowy dokument nt. Eucharystii, strona luterańska, zwłaszcza prof. Vilmos Vajta (który zresztą nie był członkiem komisji), bardzo mocno nalegała nie tylko na podtrzymanie stanowiska *Raportu z Malty* w sprawie interkomunii, ale jeszcze wzmocnienia go, by „pójść krok naprzód”. Strona katolicka, szczególnie bp W. Scheele, stanowczo powtarzała „nie” uzasadniając to następująco: Katolicy muszą najpierw dojść do wyraźnie pozytywnej odpowiedzi na pytanie o ważność luterańskiego posługiwania eucharystyczne-

go, a więc, czy pastor ważnie konsekruje. Dopiero wtedy będą mieli teologiczne prawo uznać ważność luterańskiej Eucharystii, a co za tym idzie, zgodzić się na uczestniczenie w niej katolików. Dyskusję nad dopuszczalnością przystępowania katolików do komunii u luteranów trzeba więc przesunąć na czas po dyskusji nad możliwością uznania przez katolików eucharystycznego posługiwania u luteranów. Tak więc temat interkomunii został wyłączony z dokumentu o Eucharystii *Das Herrenmahl* jako przedwczesny. Komisja podpisała tamten dokument i przystąpiła do pracy nad szeroko rozumianym kapłaństwem. Kiedy w Sigtunie w 1978 r. kończyliśmy dyskusję nad dokumentem *Duchowny urząd w Kościele*, prof. Vajta zwrócił uwagę, że wbrew wcześniejszym postanowieniom komisja zepchnęła sprawę interkomunii na boczne tory pomijając ją również w tym następnym tekście. Z olbrzymim napięciem emocjonalnym oskarżył katolików o blokowanie ekumenizmu i o niekonsekwencję. Skoro *Duchowny urząd w Kościele* stwierdza „znaczne zbliżenie stanowisk" co do posługiwań, trzeba z tego wyciągnąć praktyczne konsekwencje i obustronnie uznać ważność Eucharystii – argumentował. Katolicy tłumaczyli, że wspomniane zbliżenie wcale nie jest aż tak znaczne, by rozwiązywało podstawową trudność, mianowicie problem sukcesji, i – co za tym idzie – ważności konsekracji; nasze dyskusje – zwracali uwagę – przybliżają rozwiązanie, ukazują ich możliwości, ale samo rozwiązanie czeka jeszcze przed nami.

Ostatecznie w Sigtunie wyłączono kwestię „gościnności eucharystycznej" (tą formułą zastąpiono interkomunię) z dokumentu o duchownym urzędzie; jej pogłębione opracowanie zlecono Legrandowi i Hoffmannowi ze strony katolickiej i Meyerowi z Vajtą ze strony luterańskiej. Podczas następnego spotkania komisji w Augsburgu w 1980 r. rozdano obszerny (14 stron maszynopisu) tekst pt. *Obustronne dopuszczanie do Wieczerzy Pańskiej* (Gegenseitige Zulassung zum Herrenmahl). Jednak czas nie sprzyjał tematowi. Augsburg stał zdecydowanie pod znakiem *Konfesji Augsburskiej*. Należało wypracować jakieś wspólne ważkie słowo na jej temat z okazji 450 rocznicy powstania tego wielkiego tekstu. Poświęcony mu dokument *Wszyscy pod jednym Chrystusem* otrzymał absolutny priorytet. Resztę czasu wypełniła praca nad ostateczną (jak się wydawało) redakcją dokumentu o duchownym urzędzie i uzgodnieniu nt. *Dróg do wspólnoty* (*Wege zur Gemeinschaft*)[53]. Na dyskusję o „gościnności eucharystycznej" nie starczyło czasu. Wydawało się, że właściwa godzina tego tematu wybiła w Lanta-

---

[53] Tamże. Nie robiono tajemnicy ze sprawy „listu czterech". Podczas sympozjum nt. *Confessio fidei* zorganizowanego w dniach 3-8 listopada 1980 r. przez Collegio Pontificio San Anselmo oraz The Institut for Ecumenical Research ze Strasburga czterech uczestników tego sympozjum (luteranie) wysłało do Jana Pawła II list, w którym prosili o skuteczną interwencję za interkomunią w określonych sytuacjach. Dwóch z owej czwórki obecnych w naszej grupie gorąco przemawiało za „gościnnością eucharystyczną".

nie. Dyskusja nad tym problemem została przewidziana w programie. Doszło do niej 12 i 13 marca.

Pierwszemu etapowi dyskusji przewodniczył bp Martensen. Powiedział, że przedłożony nam tekst roboczy wyszedł spod pióra przede wszystkim nieobecnego J. Hoffmanna ze Strasburga, który pracował prawdopodobnie z biskupem Elchingerem, znanym z pozwolenia na ograniczoną wzajemną interkomunię. Legrand z Meyerem, współodpowiedzialni z Hoffmannem za tekst, dopowiedzieli: – Główny akcent w rozumowaniu przyjętym w dokumencie leży nie na wierze w Eucharystię, ale na wierze w Kościół; siła argumentacji płynie ze związku Kościoła z Eucharystią i ze związku wiary w Kościół i w Eucharystię. Tekst Hoffmanna zatrzymał główną tezę z Sigtuny o możliwości obustronnej interkomunii (chociaż unika tego terminu), oczywiście z odpowiednimi ograniczeniami. Zgodnie z sugestią Legranda popartą w Sigtunie przez Moellera, wykorzystał perspektywę eklezjologiczną, czyli związek Kościoła z Eucharystią.

W ożywionej, niekiedy dramatycznej dyskusji, krzyżowały się idee i argumenty:

– Czego my właściwie chcemy? Dla kogo robimy tekst? Dla naszych wiernych? Przecież oni zgorszą się niewątpliwie (Scheele).

– Tekst pozostaje w ścisłym związku z naszym dokumentem o Eucharystii, ale idzie dalej (Weber).

– Tekst zawiera elementy nie do przyjęcia z punktu teologicznego. „Szanuję moich braci luteranów, ale dla mnie jest to nie do przyjęcia" (Scheele).

– Fakt osobnych Eucharystii (luterańskiej i katolickiej) sprzeciwia się Chrystusowi, według którego ma być jeden chleb, jedna Eucharystia; ale musi być także jedna wiara (Pfnür).

– To dobry tekst, ale brak mu argumentacji ściśle teologicznej. Czy właściwie wyciągamy wnioski odnośnie do ważności sakramentów z tez eklezjologicznych? (Duprey).

– My, katolicy, trochę absolutyzujemy sakrament. A przecież w Kościołach o innej strukturze sakramentalnej, czy nawet tam, gdzie zaniedbuje się sakramenty, doświadczamy działania Chrystusa i Ducha Świętego; okazuje się, że nie musi ono być związane z sakramentalną i historyczną ciągłością. Istnieje jakiś duchowy porządek (ordo), duchowa rzeczywistość, porządek Ducha, z tym że jest to porządek sakramentalny (ordo Spiritus Sancti). Między tymi porządkami istnieje napięcie, konieczne napięcie. Teologicznie chyba nie rozwiążemy tego problemu. Rozwiązanie musi przyjść do nas (Duprey).

– Jak wolno nie dopuszczać do komunii kogoś, kto został ochrzczony i nie ekskomunikowany? (Martensen).

– Obok ekskomuniki leczącej, przychodzącej z zewnątrz, istnieje samoekskomunika, gdy ktoś sam stawia się poza wspólnotą (Duprey).

– Denerwuje mnie sam termin „gościnność eucharystyczna". Wszyscy jesteśmy gośćmi przy Stole Pana (Scheele).

– W moim odczuciu przyjęcie interkomunii nawet w proponowanej tutaj formie zaszkodziłoby ekumenizmowi w regionie, który reprezentuję. Odczytano by ją jako dowód, iż ekumenizm zszedł na błędne drogi. Ipso facto zdyskredytowalibyśmy wartościowe uzgodnienia doktrynalne, które już przyjęliśmy (Napiórkowski).

– W moim regionie ten tekst również nie spotkałby się z aplauzem, a mimo to walczę o niego (Vajta).

– Trzeba liczyć się z racjami pastoralnymi oraz z faktem, że nie jesteśmy tutaj osobami tylko prywatnymi, reprezentujemy bowiem swoje Kościoły. Ja osobiście miałbym „złe sumienie", gdybym dopuścił do przyjęcia tego tekstu (Hafenscher).

– To bardzo dobry tekst, mimo braków, jakie stwierdzamy. Dlaczego nie można go zasadniczo przyjąć z możliwością wprowadzania poprawek? (Thunberg).

– Wielu katolików nie wierzy w obecność Chrystusa w luterańskiej Eucharystii, ponieważ nie wierzy w luterański „urząd". Dlatego nie może akceptować przystępowania katolików do komunii luterańskiej. Trzeba to zrozumieć i uwzględnić (Martensen).

– Jest to problem moralny. Funkcjonują prawne przepisy Kościoła katolickiego, które wykluczają udział katolików w komunii luterańskiej. Wywiera się też naciski, by powstrzymywać od tego katolików, również uczestników tej tutaj naszej grupy. Są to ataki na sumienia, na wiarę chrześcijańską. Czy katolicy mają ślepo słuchać? Biskupi winni kierować sumienia słowem Bożym, nie siłą (Vajta).

– Jest to również problem ekumeniczny, którego nie da się rozwiązać generalnie i biurokratycznie, jak to czynią niektórzy biskupi luterańscy: zgłasza się, że taka a taka grupa chce skorzystać z interkomuni ...; wystawiają więc pisemne pozwolenie, nie wchodząc w szczegóły. Elchinger, katolicki biskup ze Strasburga, pozwalał tylko wtedy, gdy osobiście znał grupę. Tu nie ma żadnego ogólnego rozwiązania. Zostawić to Kościołom lokalnym. Zaufać „dołom". Ekumenizm pozostawiony Kościołom lokalnym zaczyna się toczyć (Vajta).

– Światowa Federacja Luterańska chce jednak wiedzieć, jakie stanowisko w tej kwestii zajmuje nasza komisja. Nie możemy stosować wygodnych uników (Mau).

Komisja nie zgodziła się na propozycję, by tekst opublikować jako załącznik do uzgodnienia o duchownym urzędzie w Kościele czy o modelach jedności, publikacja bowiem w formie załącznika stanowi swego rodzaju zasadniczą aprobatę treści załączonego dokumentu. Nie zgodziła się też na tworzenie nowej podkomisji, która by kontynuowała pracę nad przedłożonym

tekstem, ani na przesłanie go w aktualnej formie autorytetom kościelnym z prośbą o wzięcie pod uwagę również takiego stawiania problemu. Zdecydowała się przekazać tekst istniejącej już podkomisji do „Modeli i form zaprowadzania jedności": „Niech nad tym pracuje. Co z tym zrobi, jej sprawa"[54].

3. Modele i formy zaprowadzania jedności

Przedłożony przez V. Vajtę jeszcze w Liebfrauenbergu w 1976 r. projekt dokumentu o modelach jedności rozrastał się i dojrzewał przez następne spotkania: w Paderborn, Sigtunie i Augsburgu. W Paderborn projekt dokumentu nosił tytuł *Modele jedności* (*Modelle der Einheit*), ale już tam okazało się, iż bogactwo problematyki przerasta sformułowanie tytułu, chodzi przecież także o sposoby dochodzenia do jedności, o modele realizowane po drodze do pełnej jedności, a więc raczej o modele zaprowadzania jedności, dochodzenia do niej, niż o kształt jedności docelowej. Pojawił się więc tytuł bardziej dynamiczny: *Drogi do wspólnoty* (*Wege zur Gemeinschaft*), który w Sigtunie stał się głównym tytułem dokumentu, z tym jednak, że nie zrezygnowano z terminu „modele". Umieszczono go w tytule drugiej części dokumentu, sformułowanym *Modelle der Einigung* (nie *der Einheit*! chodzi bowiem o bliższe, pośrednie formy zaprowadzania wspólnoty, czyli jednoczenia; „die Einigung" jest dynamiczne, stanowi proces, podczas gdy „die Einheit" jest statyczne, wyraża stan). W Augsburgu stwierdzono, że część I (*Jedność jako cel*) i część III (*Kroki ku jedności*) dojrzały już do przyjęcia i publikacji, natomiast nad częścią II (*Modele zaprowadzania jedności i katolicko-luterańskiej wspólnoty*) należy dalej pracować. W trosce o możliwie najszybszy przekaz wyników naszej pracy zdecydowano nie czekać na dopracowanie całości, ale opublikować część I i III pod wspólnym tytułem *Drogi do wspólnoty* jako jeden dokument, ponieważ nawet bez części II stanowią zwartą całość. Zgodnie z ustaleniem tekst został opublikowany w połączeniu ze wspólnym oświadczeniem na temat *Konfesji Augsburskiej: Wege zur Gemeinschaft. Alle unter einem Christus*, Paderborn (Verlag Bonifacius-Druckerei) – Frankfurt am Main (Verlag Otto Lembeck) 1980. W Lantanie podkomisja do modeli przedłożyła obszerny tekst pt. *Modele i formy zaprowadzania jedności (Modelle und Formen der Einigung)*, 42 strony zwartego tekstu, czyli ze szkicu drugiej części dyskutowanego w Augsburgu tekstu roboczego wyrósł nowy obszerny dokument-uzgodnienie.

Pierwsza część *Modeli* mówi o istocie jedności i modelach jej zaprowadzania: a) Kościół jako wspólnota; b) częściowe modele zaprowadzania jed-

[54] Skład podkomisji modeli (czy: podkomisji dróg) – luteranie: H. Meyer, L. Thunberg, G. Forell i U. Kühn; katolicy: W. Scheele, H. Legrand, H. Schütte, A. Klein, V. Pfnür.

ności; c) konkretne modele zaprowadzania jedności: – jedność organiczna, zjednoczenie korporacyjne, jedność kościelna na zasadzie uzgodnień (konkordii), wspólnota koncyliarna, jedność w pojednanej różnorodności; d) przykład zjednoczenia we Florencji; e) wspólnota Kościołów bratnich (Schwesterkirchen): kościelne „typy", Kościoły bratnie. Część druga pt. *Formy i fazy katolicko-luterańskiej wspólnoty* obejmuje trzy grupy zagadnień: a) zróżnicowana wspólnota wiary (wspólne świadectwo wiary apostolskiej, jedność wiary w zróżnicowaniu form jej wyrażania, przezwyciężanie uprzedzeń doktrynalnych, problem kościelnych tradycji oraz „konfesyjnych" identyczności); b) wspólne życie sakramentalne; c) od władzy zwierzchniej do episkopatu (drogi do jedności: wprowadzenie urzędu biskupiego we wszystkich Kościołach luterańskich; pastoralne i teologiczne wykorzystanie funkcji biskupich; formy biskupstwa: monoepiskopat nie znaczy episkopatu monarchicznego, sprawy do korektur, współpraca między biskupami obu Kościołów w okresie przed pełną wspólnotą, formowanie jednego posługiwania biskupiego, czy po zjednoczeniu byłaby dopuszczalna taka sytuacja, że w danym Kościele lokalnym mógłby być przynajmniej częściowo, tylko jeden biskup lub też episkopat kolegialny?); formy powiązań wewnątrz wspólnoty jednego Kościoła, tereny pośrednie; lepsze są liczne równoczesne modele niż model jedyny.

Po części początkowej przetoczył się już w Augsburgu ciężki walec dyskusji. Ze względu na nowych uczestników spotkania w Lantanie Meyer przypomniał o związku naszego tekstu z opublikowanym już dokumentem *Wege zur Gemeinschaft* i o tym, że część I naszego tekstu podsumowuje tamto wspólne oświadczenie. Obszerny fragment, którego jeszcze nie dyskutowaliśmy (część II c), to pewnego rodzaju praktyczna teologia jedności: próbuje odpowiedzieć na pytanie, co już teraz możemy uczynić, by rosła nasza kościelna wspólnota.

Głosy odnotowane z dyskusji:

– Luteranie przedyskutowali między sobą ostatnią część tekstu. Ocenili go zasadniczo pozytywnie, stwierdzili jednak konieczność dopracowania, ponieważ brak mu jednoznaczności, a Kościół utożsamia się z episkopatem (Lindbeck).

– Między śmiałymi propozycjami tekstu a rzeczywistością leży głęboka przepaść. Nie zbudowano nad nią dotąd mostu. Znany mi biskup luterański mówi nadal o papieżu jako antychryście. Tekst zakłada coś, czego jeszcze nie ma, mianowicie wzajemne uznanie posługiwań kościelnych. Do tego dopiero w trudzie wielkim idziemy. Ja, kiedy pastor przeszedł na katolicyzm, udzieliłem mu święceń, mimo że był ordynowany w swoim Kościele; kiedy pięciu księży katolickich ożeniło się i przeszło na luteranizm, nie ponawiano ich święceń (Martensen).

– Rozróżnienie „episkope" i „episkopat" wzięte z francuskiego „episcopē" i „episcopat" zawiera pewne niejasności (Scheele).

– U luteranów rozróżnia się ordynację oraz instalację. Instalacja daje władzę zwierzchnictwa, czyli episcope, przy czym nie zawsze musi się łączyć z ordynacją. Kościół nasz zatem zna władzę zwierzchnictwa episcope bez święceń (Mau, Thunberg).

– U nas, tzn. u luteranów w Indonezji, mamy wielu kierowników wspólnot (z faktyczną władzą episkope), którzy nie otrzymali swojego stanowiska drogą instytucjonalną; są przywódcami charyzmatycznymi. Mamy też kolegia, które sprawują takąż władzę (Nasution).

– Należy zatem dołączyć w tym miejscu notę wyjaśniającą (komisja).

– Tekst bardzo śmiały, świeży i nowy (Lindbeck).

– I pełen fantazji (Martensen).

– Tekst mówi o zbliżaniu się do jedności krok po kroku. To dobrze (Duprey).

– Stało się to możliwe dzięki ukazaniu wielu różnych możliwych modeli tego zbliżenia (Meyer).

– Co wartościowego znalazłem w tekście? Przede wszystkim rzeczywistość Kościoła (Thunberg).

– Pojednanie wyrośnie z dołów. W różny sposób. Będzie szło różnymi drogami równocześnie. Potrzebna spokojna akceptacja pluralizmu dróg i form. I cierpliwość. Boska ekonomia potrzebuje czasu (Meyer).

– Niech tekst mocniej podkreśli: Biskupi naszych Kościołów winni w s p ó l n i e w sposób bardziej zdecydowany upominać się u władz świeckich o pokrzywdzonych.

Na wyczerpującą dyskusję nie starczyło czasu. Uczestnicy prześlą pozostałe uwagi do 1 czerwca 1981 r. na ręce głównych redaktorów: Legranda i Meyera. Powrócimy do tego tekstu na spotkaniu w Wenecji, w dniach 10-15 maja 1982 r.

*

Na marginesie ciężkiej orki ekumenicznej (praca nad tekstami od rana do głębokiej nocy) mili organizatorzy przewidzieli ze dwie godziny na plażę i kąpiel (raz jeden, nie codziennie) w błękitnych wodach Atlantyku pod umierającymi palmami. Starczyło jednak chwil na smętne refleksje Polaka zdumionego ciężką i solidną pracą Amerykanów (Jakżeż oni pracują! Obok klasztoru, w którym obradowaliśmy, wznosili jakiś duży obiekt; nie zauważyłem ani razu, by – poza czasem krótkiego lunchu – ktokolwiek odpoczywał czy zapalił papierosa, a pracowali od godziny 7 do 17); był również czas na pasmo zdziwień kwiatami, drzewami i ptakami (Polak, jak małe dziecko, powtarzał: „Jak to się nazywa?" Ani jednego znanego kwiatu, ani jednego znanego nad Wisłą ptaka), na sporo, jak co roku, wspólnej modlitwy i wyrazów przyjaźni, które niosą jedność i zbliżają nie mniej niż teologiczne dia-

logi.[Dekret z dn. 12 XII 1981 O stanie wojennym, rozdz. I, art. 17, pkt. 4 (Dz. U. nr 29, poz. 154)].

– Czy wizyta Jana Pawła II w Stanach wpłynęła na stosunek Amerykanów do Polaków? – pytam w polskiej parafii w Bridgeport.

– Jak w Europie mówią o nas „Pijany jak Polak", tak w Stanach – tłumaczy o. Jan Hernik – mówiło się powszechnie: „Głupi Polak". Po wizycie Ojca św. jakoś nie słyszy się tych słów.

Jeśli nad spotkaniem sprzed roku, w Augsburgu, położył się bardzo nieprzyjemnie cień „wypadku Künga" interpretowany jako niewątpliwy dowód antyekumenizmu Jana Pawła II, w Lantana nad polskim papieżem świeciło słońce. Z dużym uznaniem mówiono o duchu ekumenicznym nowego papieża; podkreślał to zwłaszcza Bertoldo Weber, któremu, jako przedstawicielowi „innych Kościołów", udało się rozmawiać z Janem Pawłem II w czasie jego pobytu w Brazylii.

W „Rodzinie Różańcowej", franciszkańskim i polskim ośrodku w Athol Sprigs pod Buffalo, gdzie od 50 lat przygotowuje się religijne programy radiowe w języku polskim (aktualnie nadaje je raz w tygodniu przez pół godziny 39 stacji do milionów w Stanach i Kanadzie) – wywiad radiowy na temat ekumenizmu: czym jest dialog ekumeniczny, jakie jego osiągnięcia, co było w Lantanie, co sądzić o Lutrze i ekumeniczności Jana Pałwa II. W okresie Zielonych Świąt poszło w eter. W Polsce może uda się, za rok, opublikować krótkie sprawozdanie w 500 egzemplarzach „Biuletynu ekumenicznego". Też dobrze.

Część II
Dokumenty

Ewangelia a Kościół, czyli tzw. Raport z Malty*

Wstęp

1. Kontakty między Światowym Związkiem Luterańskim a Kościołem rzymskokatolickim, do jakich doszło z okazji II Soboru Watykańskiego, doprowadziły do utworzenia rzymskokatolickiej i ewangelicko-luterańskiej Grupy Roboczej, która w sierpniu 1965 roku obradowała w Strasburgu. Obie strony autoryzowały ją oficjalnie, a przedmiot jej rozważań stanowiło zagadnienie obopólnych kontaktów, rozmów i form współpracy.

2. Obie delegacje żywiły przekonanie, że zachodzące pomiędzy katolikami i luteranami kontrowersje dotyczące zagadnień teologicznych wciąż jeszcze zachowują swe znaczenie, i że „wobec dzisiejszego obrazu świata" i na podstawie nowych poglądów na nauki przyrodnicze, historyczne i biblijno-teologiczne – ukazują się w odmiennej niż dawniej perspektywie. Dlatego też obie delegacje postawiły przed sobą zadanie „rozpoczęcia poważnej rozmowy na temat zagadnień teologicznych", jak również „ustalenie i usunięcie niektórych nieporozumień i tarć". Wspólnie podzielały one pogląd, że nie chodzi o to, by poszukiwać szybkich rozwiązań w kwestiach praktycznych, lecz by rozpocząć obszerną dyskusję nad tymi podstawowymi zagadnieniami, które powodują utrzymywanie się podziału obu Kościołów, jak też nad tymi, które je jednoczą.

3. Do wykonania tego zadania właściwe autorytety kościelne powołały Komisję Studiów o składzie międzynarodowym. Dano jej temat: *Ewangelia a Kościół.* Oprócz członków zwyczajnych zapraszani byli na poszczególne posiedzenia – w charakterze członków nadzwyczajnych – teologowie, będący ekspertami w zakresie problemu, który na danym posiedzeniu był omawiany.

4. Na pierwszym posiedzeniu, które odbyło się w Zurychu od 26 do 30 listopada 1967 roku, Komisja Studiów rozpatrywała temat *Ewangelia a Tradycja.* Ten temat wybrany został jako wprowadzenie do zagadnień dotyczących miejsca, jakie w Nowym Testamencie zajmuje Ewangelia i Tradycja, ponieważ – zgodnie z ogólnym doświadczeniem uzyskanym w toku międzynarodowych spotkań, zwłaszcza pomiędzy ewangelickimi i katolickimi teologami – należało oczekiwać, iż w rozmowach dotyczących zagadnień biblijnej

*Przekładu dokonał Ignacy Druski.

egzegezy możliwość porozumienia jest szczególnie duża. Ponadto sprawozdanie „wspólnej grupy roboczej" wskazywało, iż „rozwój dzisiejszej wiedzy biblijnej wpłynął na zmianę tradycyjnych sformułowań określających pozycję, jaką każda ze stron zajmowała dotychczas, oraz pozwolił spojrzeć innymi oczyma na różnice wyznaniowe". Jako temat drugiego posiedzenia – 15-19 września 1968 w Båstad (Szwecja) – Komisja Studiów wybrała problem: *Świat i Kościół pod rządami Ewangelii*. Komisja kierowała się przy tym wyborze przekonaniem, do jakiego doszła na swym pierwszym posiedzeniu, iż Ewangelia, jako wydarzenie niosące zbawienie w każdej sytuacji historycznej, głoszona być musi na nowo po to właśnie, aby pozostać niezmienną. Dlatego Ewangelia i Kościół nie mogą być określone w sposób adekwatny, jeśli nie zostanie sprecyzowany ich stosunek do świata. Komisja Studiów miała ponadto nadzieję, że oba Kościoły, wspólnie służąc światu, potrafią odnaleźć nową jedność.

5. Po wyjaśnieniu sobie, jakie będą ogólne ramy tematu wskazanego komisji, mogła się ona na obu następnych posiedzeniach skupić bardziej na problemach eklezjologicznych. Istniejące pomiędzy oboma wyznaniami kwestie były w odniesieniu do tych problemów szczególnie kłopotliwe. Trzecie posiedzenie, 4-8 maja 1969 roku, w Nemi (Włochy) zajęło się – przy omawianiu tematu *Struktury Kościoła* – przede wszystkim zagadnieniem urzędu w Kościele. Na czwartym posiedzeniu, 22-26 lutego 1970 r. w Cartigny (Genewa), kontynuowana była dyskusja nad problematyką omawianą w Nemi, tym razem ujętą w temacie *Ewangelia a Prawo, Ewangelia a chrześcijańska wolność*, przy czym uwaga skierowana została również na zagadnienia prymatu papieża oraz interkomunii.

6. Na piątym posiedzeniu, 21-26 lutego 1971 r. w San Anton (Malta), szło głównie o zredagowanie obszernego sprawozdania końcowego. W tym celu mała podkomisja – która obradowała od 27 do 30 października w Hamburgu – sporządziła projekt wstępny. Projekt ten, po gruntownym przeredagowaniu przyjęty został jednogłośnie przez Komisję Studiów jako sprawozdanie końcowe. Wyznaczona przez Komisję Studiów mała komisja redakcyjna miała – na posiedzeniu od 28 do 30 maja 1971 w Tybindze – za zadanie jedynie przepracować to sprawozdanie końcowe pod względem redakcyjnym, przy uwzględnieniu niektórych głosów członków komisji studiów.

7. Przy ocenie sprawozdania końcowego należy pamiętać, iż zadaniem Komisji Studiów nie było roztrząsanie sięgających wieku XVI kontrowersji teologicznych; miała ona raczej na celu poddać różnice wyznaniowe ponownemu zbadaniu w świetle nowszych osiągnięć poznawczych biblijno-teologicznych i dotyczących historii Kościoła, jak też w świetle perspektyw otwartych przez II Sobór Watykański. Kluczowe dla dialogu stało się pojęcie „Ewangelia". Przesądziło to również o wyborze tematu. Temat: *Ewangelia a Kościół* świadomie sformułowany został tak ogólnie po to, aby umożliwić przeprowadzenie dyskusji nad szeregiem punktów kontrowersyjnych.

8. Członkowie Komisji Studiów doszli do przekonania, że w ramach zadanego im tematu osiągnęli zasługującą na uwagę i daleko posuniętą zgodność poglądów. Zgodność ta rozciąga się nie tylko na teologiczne rozumienie Ewangelii, na jej podstawowe i normatywne znaczenie dla Kościoła, na jej chrystologiczną i soteriologiczną istotę, ale także na ściśle się z tym wiążące punkty nauki, które dotychczas stanowiły przedmiot kontrowersji. Niektóre z odnośnych kwestii wymagają niewątpliwie dalszego jeszcze wyjaśnienia. Zadajemy sobie jednak pytanie: czy istniejące wciąż jeszcze różnice muszą być uważane za przeszkodę dla kościelnej wspólnoty? Czy różnice, jakie – w obliczu rzuconego przez współczesność wyzwania – przebiegają w poprzek każdego z obu Kościołów, nie są co najmniej tak wielkie, jak tradycyjne różnice pomiędzy Kościołem luterańskim a Kościołem rzymskokatolickim? Pytania te dręczą nas wspólnie – choć odmienne są nasze wyjściowe założenia – i tylko dzięki wspólnym staraniom będziemy mogli uzyskać na nie odpowiedź.

9. Komisja Studiów zdaje sobie jednak także sprawę z ograniczeń swej pracy. Ponieważ postawiony przed nią temat narzucał zwężenie perspektywy, to niektóre z problemów, jakimi się zajmowała, nie mogły być wystarczająco zgłębione pod względem teologicznym. Inne kwestie, na przykład problem papieskiej nieomylności, były wprawdzie w pewnym stopniu dyskutowane, ale nie weszły do sprawozdania końcowego. Częściowo odegrał tu pewną rolę również brak czasu. Spośród punktów teologicznej kontrowersji, które nie zostały przez Komisję Studiów rozpatrzone w sposób wyraźny należy wymienić: stosunek Kościoła i Ewangelii do sakramentów, stosunek pomiędzy wiarą a sakramentami, relację natura-łaska oraz stosunek pomiędzy Prawem a Ewangelią, kwestię urzędu nauczycielskiego Kościoła, zagadnienie mariologii.

Doświadczenia, jakie zdobyliśmy w toku naszej pracy, dowiodły jednak, że wspólna dyskusja nad takimi zagadnieniami prowadzić może do rozwiązań, jakich wcześniej przewidzieć się nie da.

10. Niektóre spośród tych tematów powinno się było rozpatrzyć w kontekście szerszym, niż mogła to uczynić Komisja Studiów. Dotyczy to przede wszystkim tematu *Ewangelia a świat.* Szerokie potraktowanie tego tematu wymagałoby jednak takiej wiedzy fachowej, jakiej członkowie naszej komisji nie posiadali. Aby problemy te rozpatrzyć w sposób teologicznie adekwatny, konieczna jest znajomość takich dziedzin wiedzy, jak: etyka, socjologia, psychologia i inne, przy czym dziedzinom tym przypada rola znacznie większa aniżeli samo tylko wspomaganie teologii. Dla pełnego zrozumienia pojęcia „Ewangelia" konieczne byłoby również zwrócenie jeszcze większej uwagi na Stary Testament. Pojęcie to nie zostało wprawdzie w niniejszym sprawozdaniu ograniczone wyłącznie do Ewangelii Nowego Testamentu ani też nie jest z nim identyfikowane, lecz głębsze studium świadectwa Starego Testamentu mogłoby doprowadzić nas do wniosków dalej idących.

11. Międzywyznaniowe rozmowy mają własną problematykę. Okazało się to również przy naszych rozmowach. Pytania formułowane są często tak, jak to wynika z tradycyjnego sposobu stawiania pytań przez jeden tylko z obu Kościołów. Tego rodzaju wyzwanie może się okazać dla partnera bardzo owocne i doprowadzić go do głębszego zrozumienia własnej tradycji. Często ujawnia się jednak przy tym trudność znalezienia takich sformułowań, które skłonne byłyby przyjąć obie strony. Często również zachodzi konieczność omijania ustalonych zwyczajowo dogmatów, chociaż „rzecz", o którą chodzi, jest jak najbardziej przedmiotem danej dyskusji. Szczególnie duża trudność wiąże się z tym, iż luteranom przychodzi niekiedy bardzo ciężko wskazać w sposób adekwatny, jak przedstawia się współczesne ich zrozumienie luteranizmu. Podczas gdy katolicy powoływać się mogą na nowsze wypowiedzi w dziedzinie nauki Kościoła, w szczególności na II Sobór Watykański, luteranie stale sięgać muszą do wyznania wiary w XVI stulecia. Utrudnia to adekwatne przedstawienie różnorodności, wolności, siły rzeczywistego życia oraz świadectwa wiary współczesnych Kościołów luterańskich.

12. Występujące w pracy Komisji Studiów ograniczenia usunięte być mogą częściowo przez dalszą dyskusję nad sprawozdaniem w obu Kościołach. Pracę międzynarodowych komisji ekumenicznych powinny uzupełniać prace komisji regionalnych. Osiągnięte przez nie wyniki mogłyby być przedłożone – dla zajęcia stanowiska – podobnym grupom w innych krajach oraz w innych obszarach kulturowych, w końcu zaś jakiejś komisji międzynarodowej.

13. W niniejszym sprawozdaniu wyrażone zostały przekonania i poglądy Komisji Studiów. Ukształtowały się one stopniowo, w toku trwającego przez cztery lata dialogu. Aczkolwiek komisja otrzymała oficjalne zlecenie, zdaje sobie sprawę, że wyniki jej pracy nie mają charakteru zobowiązującego. Przedkłada więc to sprawozdanie właściwym władzom kościelnym w nadziei, że przyczyni się ono do wyjaśnienia i do poprawy stosunków między Kościołami luterańskimi, a Kościołem rzymskokatolickim.

I. Ewangelia a Tradycja

A. Sprawa rozumienia Ewangelii

14. Rozłam między luteranami a katolikami ma wiele przyczyn wynikających z historycznej sytuacji XVI wieku. Jednakże ostateczną przyczyną rozłamu było odmienne pojmowanie Ewangelii. I choć historyczna sytuacja bardzo się zmieniła, jedni i drudzy nadal żywią przekonanie, że w tradycjach ich zawarte są elementy, z których rezygnować się nie da. Jedność Kościołów

może być tylko jednością w prawdzie Ewangelii. Dlatego też pytamy: jak mamy dzisiaj rozumieć i urzeczywistniać tę Ewangelię?

15. Przy omawianiu tego zasadniczego pytania wyszło już od samego początku na jaw, że powtarzanie tradycyjnych, kontrowersyjnych teologicznych twierdzeń nie prowadzi do niczego. Gruntownym przeobrażeniom uległa bowiem nie tylko historyczna sytuacja, w której twierdzenia te się zrodziły, ale również teologiczna metoda i treść stawianych pytań głęboko się zmieniły dzięki współczesnej wiedzy biblijnej i historycznej. Dlatego musimy pytania dotyczące Ewangelii stawiać na nowo, mając na uwadze teologiczną i kościelną perspektywę dnia dzisiejszego.

B. Nauka Jezusa i prachrześcijańska kerygma

16. Wyjściowym punktem naszych rozważań było pytanie dotyczące stosunku zachodzącego pomiędzy prachrześcijańską kerygmą a nauką Jezusa. Ujawniła się przy tym zgodność poglądów, że życie i nauka Jezusa dostępne są jedynie na drodze prachrześcijańskiej kerygmy. Możliwość zrekonstruowania życia i nauki Jezusa jak również zagadnienie ciągłości głoszenia Ewangelii ocenione zostały przez partnerów dyskusji odmiennie. Istniała jednak zgodność co do tego, że Ewangelia oparta jest zasadniczo na świadectwie wielkanocnym. W Ewangelii przekazane jest zbawienie Boże dla świata uzmysłowione w Jezusie Chrystusie i w Duchu Świętym. Ewangelia jako głoszenie wydarzenia niosącego zbawienie jest zatem sama wydarzeniem zbawczym.

17. Od samego początku Ewangelia Jezusa Chrystusa była przedmiotem Tradycji. Dzięki głoszeniu Ewangelii i jej służbie powstały pisma, które później określone zostały mianem Nowego Testamentu. Tak więc stary, teologicznie kontrowersyjny problem dotyczący stosunku między Pismem a Tradycją postawiony został w nowy sposób. Pismo nie może już być wyłącznie przeciwstawiane Tradycji, ponieważ Nowy Testament sam jest rezultatem prachrześcijańskiej Tradycji. Pismu jednak – jako świadectwu tradycji podstawowej – przypada funkcja normatywna w odniesieniu do całej późniejszej tradycji Kościoła.

C. Kryteria głoszenia wiary przez Kościół

18. Wobec tego, iż świadectwo Ewangelii dawane być musi we wciąż zmieniających się sytuacjach historycznych, powstaje pytanie, jakie kryteria pozwalają odróżnić prawowite procesy rozwojowe od nieprawowitych? Od-

powiedź na to pytanie nie może mieć charakteru czysto retorycznego. Nie jest tu wystarczające ani zastosowanie zasady Sola Scriptura, ani formalne powoływanie się na autorytet urzędu nauczycielskiego. Głównym kryterium jest to, iż Duch Święty wskazuje, że wydarzenie Chrystusowe stanowi akt zbawienia. Powstaje, rzecz jasna, pytanie; w jaki sposób da się konkretnie wykazać, że moc Ducha Świętego przejawia się jako to kryterium? Jeśli ciągłość tradycji, od samego jej początku, potwierdzona ma być w sposób konkretny, zachodzi niewątpliwie potrzeba zastosowania także kryteriów wtórnych.

19. Według poglądu luterańskiego, obowiązującą interpretację Ewangelii stanowi żywe słowo kazania. To, co głosi Kościół, obdarzane jest autorytetem obowiązującej wykładni Pisma. W sytuacjach szczególnych (np. w okresie toczącej się w łonie Kościoła walki) Kościół jako lud Boży, może głosić autorytatywnie Ewangelię w nowy sposób, mając na uwadze nowo powstałe problemy.

20. Według poglądu katolickiego, Pan urzeczywistnia swe Słowo przez wspólnotę urzędu oraz nieurzędowego charyzmatu, przy czym zarówno jeden, jak i drugi opierają się tu na Piśmie Świętym. Ponieważ Ewangelia interpretowana jest zawsze w kategoriach wiary i życia, to kryterium wtórnym jest także żywe doświadczenie wiary chrześcijan. W ten sposób Kościół zachowuje swą podstawową wiarę w Chrystusa i Jego Prawdę i stale się odnawia. W ten sposób dana mu jest swoboda uwalniania się od form i określeń, które nie odpowiadają już współczesności i może on dzięki temu głosić Ewangelię zgodnie z wymaganiami sytuacji.

21. Obaj partnerzy rozmów zgodni byli co do tego, że autorytet Kościoła pozostawać może jedynie w służbie Słowa oraz że Słowem Pana Kościół nie może rozporządzać swobodnie. Dlatego tradycja kościelna musi wobec tego Słowa pozostawać otwarta i musi je przekazywać w taki sposób, aby budziło wciąż na nowo zrozumienie u wierzących i otwierało drogę chrześcijańskiej działalności.

22. Mimo tej historycznej zmienności głoszenia wiary luteranie i katolicy żywią przekonanie, że Kościół jest przez Ducha Świętego nieustannie prowadzony ku prawdzie i że tę prawdę stale zachowuje. W tym kontekście rozumiane być muszą przyjęte w katolickiej tradycji pojęcia bezbłędności i nieomylności. Oba te pojęcia – przeważnie negatywne – powodują różne nieporozumienia. Chociaż pochodzenie ich jest różne, są one, co do swej istoty, znane również staremu Kościołowi i znajdują oparcie w wykładni odnośnych ustępów Nowego Testamentu.

23. Nieomylność musi być rozumiana zwłaszcza jako dar dla całego Kościoła – ludu Bożego. Utrzymywanie Kościoła w prawdzie nie może być rozumiane statycznie, lecz pojmowane być powinno jako proces dynamiczny,

który dzięki pomocy Ducha Świętego toczy się w czasie nieustannej walki z błędami i grzechem zarówno w Kościele, jak i na świecie.

D. Istota Ewangelii i hierarchia prawd

24. Troska o tę jedyną prawdę, która trwa niezmiennie pośród różnych tradycji, prowadzi do pytania, co jest fundamentem i istotą Ewangelii, istotą w odniesieniu do której różność kościelnego wyznawania wiary pojmowana by być mogła jako świadectwo i rozwinięcie prawdy. Tego fundamentu i tej istoty nie można oczywiście ująć w teologiczną formułę; tym, co wyjaśnia całokształt Objawienia, jest raczej eschatologiczne, zbawcze działanie Boga, przejawiające się w ukrzyżowaniu i zmartwychwstaniu Jezusa.

25. W toku dyskusji okazało się, że katolicka myśl o hierarchii prawd i luterański sposób pojmowania Ewangelii z punktu widzenia jej istoty są do siebie w pewnym stopniu zbliżone. Pojęcie hierarchii prawd umożliwia katolickiej teologii dostrzeżenie różnej rangi poszczególnych prawd wiary oraz zastosowanie rzeczowo-treściowego punktu widzenia, ukazującego różną wagę poszczególnych prawd wiary. Równocześnie jednak dany jest wszystkim prawdom wiary – niezależnie od rangi każdej z nich – wspólny punkt odniesienia w postaci fundamentu wiary chrześcijańskiej. Tak więc myśl o hierarchii prawd zbliża się bezpośrednio do myśli o istocie Ewangelii. To wyraźne zbliżenie nie przesłania oczywiście różnic w sposobie akcentowania każdej z obu tych myśli. Podczas gdy w myśli o hierarchii prawd na plan pierwszy wysuwa się moment całości i pełni, to myśl o istocie implikuje – zwłaszcza jeśli zważy się jej teologiczno-historyczne zastosowanie – akcent krytyczny, streszczający się w pytaniu, czy kościelne tradycje prawidłowo przedstawiają świadectwo Ewangelii.

E. Problem usprawiedliwienia

26. Gdy za punkt wyjścia bierze się problem istoty Ewangelii narzuca się z kolei pytanie, jak każda ze stron rozumie zadośćuczynienie. Tradycyjne kontrowersyjno-teologiczne rozbieżności były w tej dziedzinie szczególnie ostre. Dziś występuje w interpretacji usprawiedliwienia daleko idąca zgodność poglądów. Przy omawianiu problemu usprawiedliwienia również katoliccy teologowie podkreślają, że boski dar zbawienia nie jest dla wierzącego związany z żadnymi warunkami, ustanowionymi przez ludzi. Teologowie luterańscy podkreślają, iż wydarzenie usprawiedliwienia nie ogranicza się do indywidualnego odpuszczenia grzechów i widzą w nim nie tylko czysto zew-

nętrzne usprawiedliwienie grzesznika. Oznacza ono raczej to, iż przeniesiona zostaje na grzesznika zrealizowana w wydarzeniu Chrystusowym boska sprawiedliwość, jako ogarniająca go rzeczywistość, i przez to następuje ugruntowanie nowego życia wierzących.

27. W tym sensie usprawiedliwienie rozumiane być może jako ogólny wyraz aktu zbawienia. Nie można oczywiście nie dostrzegać, że według św. Pawła świadectwo sprawiedliwości boskiej przeciwstawione zostało żydowskiemu prawodawstwu. Przy uzasadnianiu chrześcijańskiej wolności wobec prawnych uwarunkowań otrzymania zbawienia należy wciąż na nowo podkreślać, że pełnym wagi wyjaśnieniem istoty Ewangelii jest zwiastowanie usprawiedliwienia. Zwrócono jednak także uwagę, że poświadczany przez Ewangelię akt zbawienia może być w sposób uogólniający wyrażony również za pomocą innych wziętych z Nowego Testamentu pojęć, jak: pojednanie, wolność, odkupienie, nowe życie, nowe dzieło stworzenia.

28. Choć wydaje się możliwe uzyskanie daleko idącej zgodności poglądów w sprawie rozumienia nauki o usprawiedliwieniu, to jednak rodzą się przy tym pytania: jakie miejsce zajmuje ta nauka w skali teologicznych wartości i czy jej konsekwencje dla życia i nauki Kościoła obie strony oceniają jednakowo?

29. W rozumieniu luteranów wszystkie kościelne tradycje podporządkowane są – na gruncie wyznania o usprawiedliwieniu – temu kryterium, które wymaga, by umożliwiały one prawidłowe głoszenie Ewangelii i by nie zaciemniały bezwarunkowości uzyskania zbawienia. Wynika z tego, że kościelnych przepisów i obrzędów nie wolno narzucać jako warunków zbawienia i że mogą one mieć jedynie znaczenie swobodnego przejawu religijnego posłuszeństwa.

30. Zarówno luteranie, jak i katolicy żywią przekonanie, że Ewangelia ugruntowuje chrześcijańską wolność. Wolność ta opisana jest w Nowym Testamencie jako wolność od grzechu i wszechwładzy Prawa, jako wolność od śmierci oraz jako wolność służenia Bogu i bliźniemu. Ponieważ jednak wolność chrześcijańska związana jest ze świadectwem Ewangelii, potrzebne są dla jej przekazywania formy instytucjonalne. Kościół powinien więc pojmować i urzeczywistniać siebie jako instytucję wolności. Struktury, które naruszają tę wolność, nie mogą być w Kościele Chrystusowym strukturami prawowitymi.

F. Ewangelia a prawo kościelne

31. Kościelne przepisy wypływają przede wszystkim z obowiązku Kościoła służenia Słowu i sakramentowi. Nieodzowne jest to, co wiąże się z pra-

widłowym głoszeniem Ewangelii i z prawidłowym udzielaniem sakramentów. Konkretna postać przepisów ustanowiona została w różnorakich formach w Nowym Testamencie. W toku dalszego biegu historii postać ta zmieniała się wielokrotnie. Głębsze wniknięcie w historyczność Kościoła – przy uwzględnieniu nowego sposobu rozumienia jego eschatologicznej istoty – zmusza dziś do przemyślenia na nowo pojęć „ius divinum" i „ius humanum". W obu tych pojęciach słowo „ius" użyte jest jedynie w sensie analogii. Ius divinum nie da się nigdy odróżnić w sposób adekwatny od ius humanum. Ius divinum znamy jedynie w uwarunkowanych historycznie formach pośrednich. Te pośrednie formy rozumiane być muszą nie tylko jako produkt socjologicznego procesu wzrostu, lecz – z uwagi na pneumatyczną naturę Kościoła – doświadczane być mogą jako owoc Ducha.

32. Prawo kościelne nie jest jedynie systemem prawnym. Decydujące znaczenie musi bowiem mieć zbawienie każdego pojedyńczego wiernego. Prawo kościelne służyć ma swobodnemu rozwojowi religijnego życia wiernych. Kościelne normy mogą być pomocą w kształtowaniu sumienia, żadne prawo nie może jednak zwolnić członka Kościoła od jego bezpośredniej odpowiedzialności wobec Boga. Dlatego normy kościelne mogą obowiązywać jedynie w sumieniu każdego człowieka. Obszar wolności dla działania Pana pozostać musi otwarty.

33. Przepisy Kościoła są trwałe i w sposób konieczny związane z Ewangelią, która została Kościołowi dana. Mając to na uwadze, katolicka tradycja mówi o ius divinum. Ewangelia stanowić może jednak kryterium dla konkretnych przepisów kościelnych jedynie przy zachowaniu żywego związku z istniejącą aktualnie rzeczywistością społeczną. Podobnie jak istnieje prawowita wykładnia Ewangelii w dogmatach i wyznaniach wiary, tak też istnieje historyczne urzeczywistnianie prawa w Kościele. Dlatego Kościół musi rozpoznawać znaki Ducha Świętego w historii i we współczesności, musi być wierny apostolskiemu przepowiadaniu i brać pod uwagę ewentualność dokonywania strukturalnej zmiany swych przepisów.

34. Katoliccy członkowie Komisji Studiów oczekują zatem, że reforma prawa kościelnego przeprowadzona zostanie w taki sposób, by funkcja prawa i instytucji w Kościele służyła religijnemu życiu wiernych, ochraniała chrześcijańską wolność i prawa osoby i by prawo i instytucja nigdy nie stały się celem samym w sobie. Luterańskich członków komisji napełnia nadzieja, iż *Codex Iuris Canonici* poddawany jest rewizji w okresie ekumenicznego zbliżania się. Żywią oni ponadto nadzieję, że kodyfikacja katolickiego prawa kościelnego – choć obowiązuje tylko członków Kościoła katolickiego – wywrze pośredni wpływ na całe chrześcijaństwo. Uznają oni też, że struktury ich własnych, luterańskich Kościołów wymagają pod wieloma względami radykalnych zmian po to, by wolność bardziej była chroniona i popierana.

II. Ewangelia a świat

A. Znaczenie świata dla właściwego zrozumienia Ewangelii

35. Życie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa wydarzyły się w świecie i dla świata. Tak więc świat jest miejscem i celem głoszenia Ewangelii. Wzajemny stosunek obu tych rzeczywistości jest tak ścisły, że rzeczywistość świata i nasze każdorazowe jego zrozumienie wpływają niewątpliwie zarówno na sposób formułowania posłannictwa zbawienia, jak też na życie i na strukturę Kościoła.

36. W czasie naszych rozmów na ten temat uświadomiliśmy sobie na nowo, że wiele doktrynalnych różnic, jakie w przeszłości rozdzielały nasze Kościoły, zaczyna zanikać. Owe kontrowersje powstały bowiem w świecie, który bardzo różnił się od dzisiejszego. Dlatego nie możemy na dłuższą metę posługiwać się w sytuacji, w której obecnie głosimy Słowo Boże, ówczesnym rozumieniem świata; oznacza to, iż niektóre spośród naszych tradycyjnych różnic doktrynalnych tracą na znaczeniu.

37. Nie oznacza to jednak, że jesteśmy w posiadaniu nowej, jednolitej „teologii ziemskiej rzeczywistości". Zbyt wiele występuje tu problemów i są one zbyt nowe. Dojście do jednoznacznego zrozumienia pojęcia „świat" jest bardzo trudne. Wśród znaczeń tego pojęcia wymienić trzeba: świat jako kosmos, jako sieć stosunków społecznych i kulturalnych, jako miejsce i przedmiot ludzkiej – zarówno indywidualnej jak i społecznej – działalności, a wreszcie świat stworzony, upadły i zbawiony przez Boga.

38. Występujące w tej dziedzinie podobieństwa i różnice poglądów nie pokrywają się – w stopniu większym jeszcze niż pod innym względem – z granicami wyznaniowymi. Katolicy i luteranie stają w obliczu tych samych podstawowych zagadnień i napotykają przy próbach ich rozwiązywania podobne trudności.

B. Znaczenie Ewangelii dla świata

39. Byliśmy zgodni, że świat musi być rozpatrywany przez pryzmat tego, co stanowi istotę Ewangelii, tj. przez pryzmat dokonanego przez Boga eschatologicznego dzieła zbawienia przez ukrzyżowanie i zmartwychwstanie Chrystusa. Ewangelia zmierza do pojednania ludzkości. Wynikają stąd dwa ważne wnioski.

40. Należy przede wszystkim stwierdzić, że zbawczy czyn Boga dokonuje się w Chrystusie na krzyżu i przez krzyż. Czyn ten nie pozostawia więc

miejsca na triumfalizm i na tendencje teokratyczne, których chrześcijanie tak często stawali się ofiarami. Kościół musi być stale świadom tego, że zwycięstwo Chrystusa na świecie i nad światem jeszcze jest utajone, i że świadectwo Kościoła dla Chrystusowego dzieła pojednania polegać musi na tym, iż Kościół dzieli cierpienia Chrystusa i walczy przeciwko siłom zła w czasie, który przemija. Kościół musi dawać świadectwo dokonanym przez Boga dziełom zbawienia nie tylko przez Słowo i sakrament, nie tylko przez słowne głoszenie odpuszczenia grzechów, lecz także przez to, że naśladując Chrystusa, dźwiga słabości słabych i solidaryzuje się z cierpiącymi nędzę i uciśnionymi. Ewangelia jest zatem czymś więcej niż posłannictwem; ujawnia się w niej moc tego, co ostateczne (eschaton), co pod postacią krzyża działa już na naszym świecie.

41. Wniosek drugi: Ewangelia obejmuje wszystkie dziedziny bytu oraz wszystkie aspekty życia ludzkiego. Zwycięstwo Chrystusa osiągnięte przez śmierć i zmartwychwstanie dodaje wiernym odwagi do życia, które zostało im obiecane, i do dzieł miłości. Wymaga to od nas czujności wobec koncepcji dualistycznych i wobec modeli pobożności. Ewangelia nie może być ograniczona wyłącznie do dziedziny czysto duchowej, prywatnej lub wewnętrznej, bez konsekwencji dla życia publicznego. Wbrew określonej tradycji katolickiej „natura" nie może być pojmowana jako samowystarczalna przesłanka nadprzyrodzonej łaski; podobnie należy też odrzucić koncepcję „państwa świeckiego" nie mającego żadnego związku z Ewangelią, odpowiadającą szeroko rozpowszechnionej luterańskiej myśli.

C. Historyczność Ewangelii

42. Całokształt rzeczywistości uznajemy dziś za proces otwarty i – w odniesieniu do ludzkości – za historię. Wierzymy, że Bóg w miłości swojej wkracza w dzieje i włącza je w swoje dzieła zbawienia. Wiara ta zawsze była zawarta w naszym wyznaniu wiary we wcielenie. Dzisiaj zachodzi jednak potrzeba wyraźniejszego uwypuklenia uzasadnianej w ten sposób historyczności Ewangelii.

43. Chociaż Ewangelii nie można wywodzić ze świata, trzeba uznać, że konkretną postać otrzymuje ona jedynie wśród specyficznych i podlegających zmianom okoliczności. Staje się ona viva vox evangelii, jeśli mocą Ducha Świętego głoszona jest w nawiązaniu do wciąż nowych zagadnień, w obliczu których staje człowiek w każdej epoce. Tylko wówczas, gdy głosi się Ewangelię przy uwzględnianiu konkretnych sytuacji, odsłania się nam jej zbawcze znaczenie. Tak więc świat nie tylko stwarza możliwości przekazywania Ewangelii, lecz spełnia ponadto funkcję hermeneutyczną. To właśnie ze świata czerpiemy – po części – głębsze zrozumienie bogactwa i pełni Ewangelii.

44. Wynika z tego także, że struktury i sformułowania, w jakich Ewangelia nabiera konkretnego kształtu, mają swój udział w historycznym uwarunkowaniu świata i w jego społecznych i kulturalnych przemianach. Ponieważ Ewangelia zmierza ku eschatologicznemu spełnieniu, sformułowania jej mają charakter tymczasowy i zarazem antycypacyjny. Jej rola polega na otwieraniu przyszłości, nie zaś na jej zamykaniu. Ciągłość Ewangelii otrzymana dzięki Duchowi św. przejawia się więc nie tylko w stałości określonych formuł, lecz także w jej sile zapewniania sobie znaczenia we wciąż nowych formach, przy ciągłym zastanawianiu się nad Pismem Świętym i jego wykładni w toku historii Kościoła. Dzięki temu ekumeniczna dyskusja nie potrzebuje koniecznie trzymać się ustalonych i związanych z przeszłością zagadnień.

45. Jeszcze jeden powód nakazuje zwracanie szczególnej uwagi na związki Ewangelii ze światem. Rozumiemy świat jako globalną przestrzeń życiową, w której wszystkie czynniki oddziałują na siebie wzajemnie. Kościół stoi pośrodku tego kompleksu oddziałujących na siebie stosunków, dzięki którym – często nieświadomie – wywierany jest wpływ na przekazywanie Ewangelii; podobnie też – z drugiej strony – przekazywanie Ewangelii wpływa na świat; dzieje się to często takimi również drogami, o których ani świat, ani Kościół nic nie wiedzą. Niekiedy pośrednie oddziaływanie Kościoła – przez jego styl życia i jego organizację – wywiera nawet wpływ potężniejszy, aniżeli bezpośrednie jego świadectwo przez Słowo, sakrament i działalność charytatywną. Niekiedy to pośrednie oddziaływanie pozostaje w sprzeczności z Ewangelią, którą Kościół chce głosić. Może się też jednak zdarzyć sytuacja odwrotna, że niektóre aspekty ewangelii przekazywane są w sposób nieświadomy, niezamierzony. Dlatego jest rzeczą konieczną, by przy zastanawianiu się nad sposobem głoszenia Ewangelii uwzględniać każdorazowo społeczną, psychologiczną i polityczną funkcję Kościołów. W sekularyzowanym świecie Kościoły są coraz bardziej spychane w prywatną sferę działania; w coraz mniejszym stopniu odgrywają one skuteczną rolę krytyczną w dziedzinie życia publicznego, chociaż głoszona przez nie Ewangelia dotyczy całokształtu życia. Jednej przynajmniej przyczyny tego niepowodzenia dopatrywać się należy w tym, że Kościoły obarczone są licznymi formami – dotyczącymi ich życia i organizacji – które w epoce ludowych Kościołów mogły być słuszne, lecz które w naszym coraz bardziej dechrystianizującym się społeczeństwie stały się bezużyteczne, jeśli nie wręcz szkodliwe. Zachodzi potrzeba dokonania głębokich przemian, by Kościoły nasze stały się społecznościami, w których istnieć będą właściwe przesłanki konkretnej realizacji prawdziwej wolności, ludzkiej godności i jedności członków społeczeństwa. Wykazując, iż wszystkie ideologie i formy życia politycznego, społecznego i gospodarczego mają wartość jedynie względną, Kościół zyskuje możność skuteczniejszego przyczyniania się do otwierania świata dla przyszłości. Całym swym istnieniem, a nie tylko deklaracjami i programami, musi Kościół demaskować nieludzkie aspekty społeczeństwa.

46. Ekumeniczne znaczenie tych rozważań jest dziś jasne. Ewangelia odnosi się do świata – co wskazuje na konieczność stworzenia nowych struktur naszych Kościołów. Zastanawiano się nad tym, czy wewnątrz ogólnej charyzmatycznej struktury Kościoła nie dałoby się w nowy sposób uporządkować i pojmować funkcji osób sprawujących urzędy tak, aby powszechne kapłaństwo wiernych odzyskało swe znaczenie. Zadania wobec świata wymagają, by wewnątrz Kościoła istniał obszar wolności i swobodnej opinii publicznej. Tego rodzaju nowe struktury stwarzają możliwość usunięcia największych przeszkód stojących na drodze do jedności, ponieważ – wobec coraz skuteczniejszego przezwyciężania kontrowersji o charakterze doktrynalnym – właśnie problemy strukturalne są w znacznym stopniu przyczyną trwającego nadal podziału naszych Kościołów. Tak oto rozważania dotyczące stosunku Ewangelii do świata prowadzą nas do zagadnień dotyczących urzędu w Kościele.

III. Ewangelia a kościelny urząd

A. Wspólny punkt wyjścia

47. Zagadnienie kościelnego urzędu, jego ustanowienie, jego pozycja w Kościele i prawidłowy sposób rozumienia go, jest jedną z najpoważniejszych kwestii otwartych w stosunkach pomiędzy luteranami a katolikami. Tu właśnie konkretyzują się pytania odnoszące się do pozycji Ewangelii w Kościele i nad Kościołem. Idzie więc o konsekwencje, jakie dla zrozumienia urzędu płyną z nauki o zadośćuczynieniu.

48. Zarówno luteranie, jak i katolicy są przekonani, że zbawienie zawdzięczamy – zgodnie z tym, jak to zaświadcza Ewangelia – wyłącznie dokonanemu raz po wsze czasy boskiemu dziełu zbawienia w Jezusie Chrystusie. Ale do dzieła pojednania należy również służba pojednania. Przesłanką świadectwa Ewangelii jest istnienie świadków Ewangelii. Świadectwo na rzecz Chrystusa poddane zostało Kościołowi jako całości; Kościół jako całość stanowi kapłański lud Boży. Jako creatura et ministra verbi jest jednak podporządkowany Ewangelii, stanowiącej dlań kryterium nadrzędne. Jego obowiązkiem jest służenie Ewangelii przez głoszenie Słowa, udzielanie sakramentów oraz przez cały swój sposób życia.

49. Wobec tego jednak, iż Kościół, jako wędrujący lud Boży, nie osiągnął jeszcze swego eschatologicznego celu, jest on w okresie przejściowym – pomiędzy czasem, który już istnieje, a czasem, który jeszcze nie nadszedł – zdany na posługiwanie się strukturami i przepisami, mającymi służyć temu, byśmy lepiej uprzytamniali sobie boskie dzieło zbawienia w Chrystusie.

50. Właściwe określenie stosunku pomiędzy tą służbą, wyznaczoną całemu Kościołowi, a szczególnym urzędem kościelnym stanowi problem zarówno dla luteranów, jak i dla katolików. Ale zarówno jedni, jak i drudzy zgadzają się, że urząd zajmuje miejsce, które jest ponad i wewnątrz wspólnoty. Zgodni są ponadto co do tego, że urząd o tyle tylko reprezentuje Chrystusa i może przeciwstawiać się chrześcijańskiej wspólnocie, o ile jest wyrazem Ewangelii. I urząd, i wspólnota mają obowiązek sprawdzania, jak w ich praktycznym postępowaniu gwarantowane jest krytyczne zwierzchnictwo Ewangelii.

B. Normatywność źródła

51. Nowy Testament daje świadectwo przedstawionemu stanowi rzeczy w sposób wieloraki. Szczególnie ważnym i w odniesieniu do naszej problematyki pomocnym okazuje się pojęcie apostolstwa oraz charyzmatyczna struktura gminy, tak jak przedstawiona została przede wszystkim w listach św. Pawła.

52. Według świadectwa Nowego Testamentu Pan sam wysłał swych apostołów jako świadków swego zmartwychwstania. Apostolstwo w ścisłym tego słowa znaczeniu nie może być przenoszone na inne osoby. Apostołowie żyli w okresie, gdy Kościół został założony. Mają oni dla Kościoła znaczenie fundamentalne i określani być mogą – wraz z chrześcijańskimi prorokami – jako fundament Kościoła. Kościół jest apostolski o tyle, o ile opiera się na tym fundamencie i trwa w apostolskiej wierze. Kościelny urząd, nauka Kościoła i kościelne przepisy o tyle są apostolskie, o ile przekazują dalej i aktualizują świadectwo dane przez apostołów.

53. To zadanie całego Kościoła, mające swe źródło w apostołach, realizowane jest przez rozmaitość charyzmatów. Charyzmaty te są manifestacjami Ducha Świętego i pozwalają nam uczestniczyć w posłannictwie i służbie Jezusa Chrystusa. Dlatego charyzmaty są w Kościele udziałem nie tylko określonej grupy i nie ograniczają się tylko do urzędów. Prawdziwości swej dowodzą one tym, iż dają świadectwo na rzecz Chrystusa, że istnieją wzajemnie dla siebie i służą w ten sposób jedności i odbudowie Chrystusowego Ciała. Dlatego charyzmaty mają dla porządku i struktury Kościoła charakter konstruktywny. Ewangelia może być zachowana jedynie dzięki wzajemnemu – często połączonemu z licznymi napięciami – powiązaniu ze sobą różnych charyzmatów i służb.

54. Nowemu Testamentowi znane były od dawna szczególne służby związane ze służbą urzędu. Były one – przynajmniej częściowo – uznawane za charyzmaty. Jednak pisma Nowego Testamentu świadczą o tym, że na rozmaitych obszarach, na których działał Kościół, i w rozmaitych okresach istniały w gminie dość różnorodne funkcje służby i porządki, które w później-

szej historii Kościoła przejęte zostały tylko częściowo; były one później po części w nowy sposób interpretowane (por. funkcje prezbiterów, episkopów, diakonów). Te służby i porządki mają swe źródło w poprzednich (żydowskich, hellenistycznych i in.) strukturach historycznych.

Świadczy to o tym, że przy całej ciągłości ich podstawowej struktury, historyczność należy do istoty kościelnych urzędów i porządków w gminie. Ewangelia, jak zaświadcza Pismo, stanowić może kryterium kościelnego porządku jedynie w żywym powiązaniu z istniejącą każdorazowo rzeczywistością społeczną. Ład Nowego Testamentu powinien więc być rozpatrywany w znacznym stopniu jako model otwarty dla wciąż nowej aktualizacji.

C. Historyczny rozwój struktur kościelnych

55. W historii Kościoła dokonywały się w dziedzinie pojmowania i form urzędu znaczne zmiany i procesy rozwojowe, które w całej pełni uświadomiliśmy sobie dopiero ostatnio w wyniku studiowania historii. Tak, na przykład, trojaki podział urzędu na episkopat, prezbiterat i diakonat wykształcił się ostatecznie dopiero w II wieku; istotne przesunięcia w stosunkach pomiędzy Kościołem lokalnym a uniwersalnym, pomiędzy kolegialnością biskupów a prymatem papieża nastąpiły dopiero na przełomie I i II stulecia. Rozmaite Kościoły wykształciły nowotestamentowe modele różniące się częściowo pomiędzy sobą.

56. To wniknięcie w historyczność Kościoła, powiązane z nowym sposobem rozumienia eschatologicznego jego istoty, doprowadziło również do zmian w sposobie teologicznego rozumienia kościelnego urzędu. Choć urząd jest konstytutywną częścią Kościoła i choć ma stałą strukturę podstawową, konkretne jednak jego znamiona, które w określonym czasie były konieczne i ważne dla prawidłowego spełnienia kościelnego posłannictwa, mogą w innych sytuacjach nie posiadać żadnej wartości lub mieć tylko wartość niewielką. Przy czym stare struktury (na przykład diakonat) mogą ulec odnowieniu, wyłonić się natomiast mogą struktury nowe. W związku z tym trzeba się zastanowić nad profetyczną funkcją Kościoła w odniesieniu do świata i nad jej konsekwencjami dla struktury Kościoła. Wykonywanie tej profetycznej funkcji wymaga, by istniał wewnątrz Kościoła obszar wolności i swobodnej opinii publicznej.

D. Pojęcie sukcesji apostolskiej

57. Podstawową intencją nauki o sukcesji apostolskiej jest, aby Kościół – mimo wszystkich historycznych przemian swego posłannictwa i swej struktu-

ry – zawsze pamiętał o swym apostolskim pochodzeniu. Jednakże w szczegółach nauka ta przedstawia się nam dziś jako bardziej skomplikowana niż dawniej. W Nowym Testamencie i we wczesnym okresie Ojców Kościoła w nauce apostolskiej akcentowano bardziej treściowe pojęcie sukcesji. W tym sensie cały Kościół, jako ecclesia apostolica, pozostaje w apostolskiej sukcesji. W ramach tej sukcesji istnieje następstwo w sensie szczególnym: mianowicie następstwo nieprzerwanego łańcucha przekazywania urzędu. We wczesnym Kościele było ono – przede wszystkim w obronie przed błędami – oznaką nieskażonego przekazywania Ewangelii oraz jedności w wierze. W tym sensie katolicy próbują dziś znów zrozumieć głębiej pojęcie apostolskiej sukcesji urzędu. Strona luterańska gotowa byłaby uznać takie znaczenie sukcesji, jeśliby za pierwszoplanowe uznane zostało następstwo w nauczaniu i gdyby nieprzerwany łańcuch przekazywania urzędu nie musiał być uznawany za ipso facto pewną gwarancję ciągłości prawowitego głoszenia Ewangelii.

58. Ekumeniczne znaczenie może mieć również wskazanie, że tradycji kościelnej znane są pojedyncze przypadki wyświęcania kapłanów przez kapłanów, które uznawane są za ważne. Należałoby wyjaśnić, w jakim stopniu otwiera to możliwość następstwa prezbiteriańskiego.

E. W sprawie nowej interpretacji tradycyjnej nauki o urzędzie

59. Mamy dziś możność lepszego zrozumienia rozmaitych elementów w tradycji obu stron dotyczącej nauki o urzędzie. Dostrzegamy jaśniej niż poprzednio, że kwestia, czy wyświęcenie jest sakramentem, stanowi głównie zagadnienie natury terminologicznej. Przez wyświęcenie rozumieją katolicy sakrament, który mocą łaski wyposaża nosiciela urzędu w moc służenia innym. Luteranie użycie słowa „sakrament" ograniczają zwykle do określenia chrztu oraz Wieczerzy Pańskiej (niekiedy także do określenia absolucji). Faktycznie jednak przeniesienie urzędu odbywa się w obu Kościołach podobnie: przez nałożenie rąk i wezwanie Ducha Świętego, by użyczył swych darów dla prawidłowego wykonywania służby. Tak więc – mimo wszystkich istniejących jeszcze różnic – występuje tu jedność co do istoty rzeczy.

60. Pewne zbliżenie da się również stwierdzić na skutek zmiany, jaka zaszła w sposobie rozumienia przez katolików „charakteru kapłańskiego". W pierwotnym augustynowym rozumieniu szło o zewnętrzne powołanie i wyświęcanie do publicznego urzędu kościelnego. Później jednak przeszło do rozumienia tego „charakteru" jako wewnętrznej kwalifikacji osoby i w tym właśnie sensie został on przez reformatorów odrzucony. W obronie przed jednostronnym, metafizycznym rozumieniem „kapłańskiego charakteru" wielu katolickich teologów kładzie obecnie nacisk na ujęcie bardziej

funkcjonalne i tym samym bardziej nadające się do przyjęcia przez luteranów. Również luteranie mają pod tym względem, w praktyce, pewien odpowiednik katolickiej nauki o „kapłańskim charakterze", skoro nie powtarzają aktu wyświęcenia. W obu Kościołach dostrzega się oczywiście istnienie problemu dotyczącego sposobu, w jakim dochodzić ma do głosu nadrzędność Ewangelii w odniesieniu do urzędowych struktur, które stały się zjawiskiem historycznym.

61. II Sobór Watykański podkreślił w nowy sposób znaczenie głoszenia Ewangelii jako podstawowe zadanie kapłana. Również w odniesieniu do szafarstwa sakramentów akcentowane jest, iż chodzi o sakramenty wiary zrodzonej ze Słowa i żywiącej się Słowem. Według wyznania luterańskiego zadaniem urzędu jest głoszenie Ewangelii i szafarstwo sakramentów dla budzenia i umacniania wiary. W porównaniu z poprzednim stanem rzeczy, gdy jednostronny nacisk kładziono na głoszenie Ewangelii, nastąpiło dziś w Kościele luterańskim silniejsze włączenie sakramentów w duchowe życie gmin.

62. Na podstawie tych stwierdzeń wydaje się rzeczą konieczną zbadanie, czy różnice, jakie istnieją jeszcze w stosunku do tych czy innych zagadnień, uznawane być muszą za dzielące Kościoły różnice wyznaniowe i czy nie można by tych różnic uznać za wyraz jedynie różnych sposobów myślenia. Podczas gdy luteranie kładą większy nacisk na aktualny charakter dzieła zbawienia, to w tradycji katolickiej idzie raczej o metafizyczne implikacje słów Ewangelii. Oba sposoby myślenia niekoniecznie się nawzajem wykluczają, pod warunkiem, że nie będą się w sobie zamykać i że będą się kierować krytycznymi normami Ewangelii.

F. Możliwość wzajemnego uznania kościelnych urzędów

63. Katoliccy członkowie komisji wyrażają przekonanie, że – w świetle nowszych osiągnięć wiedzy historycznej i biblijnej oraz na podstawie ekumenicznego doświadczenia dotyczącego działalności Ducha Świętego w innych Kościołach – muszą przemyśleć na nowo zasadność tradycyjnego odrzucania ważności urzędu luterańskiego. Uznanie kościelnego charakteru innych Kościołów – jak powiedziane zostało to na Vaticanum II – może być interpretowane teologicznie jako pierwszy krok w kierunku uznania urzędu tych Kościołów. Godnym zastanowienia wydaje się ponadto argument wysuwany przez katolików, że urząd Kościołów luterańskich powstał w sytuacji przymusowej. Przemyślenie nauki o apostolskiej sukcesji, zastanowienie się nad charyzmatycznym źródłem posłannictwa oraz nad prezbiterską sukcesją pozwoli – jak się wydaje – na wprowadzenie do tradycyjnego punktu widzenia pewnych korektur. Dlatego katoliccy uczestnicy komisji zwracają się do właściwych autorytetów w Kościele rzymskokatolickim z prośbą o rozważe-

nie, czy nacisk ekumenicznej sytuacji odpowiadający woli Chrystusa, by zapanowała jedność – nie wymaga, aby Kościół rzymskokatolicki zbadał gruntownie sprawę uznania urzędu luterańskiego.

64. Dla luteranów problem uznania urzędu przedstawia się inaczej, ponieważ nie negowali oni nigdy istnienia urzędu kościelnego w Kościele rzymskokatolickim. Według wyznania luterańskiego Kościół istnieje wszędzie tam, gdzie Ewangelia głoszona jest w sposób czysty i gdzie sakramenty udzielane są prawidłowo. Luterańskie pisma wyznaniowe nie pozostawiają żadnej wątpliwości co do tego, że jedyny Kościół nigdy istnieć nie przestał, oraz podkreślają kościelny charakter gminy rzymskokatolickiej. Ponadto, dzięki zmianom jakie zaszły w sposobie pojmowania i w praktyce urzędu rzymskokatolickiego, zwłaszcza zaś dzięki mocniejszemu podkreśleniu znaczenia ministerium verbi, krytyka reformatorów stała się w znacznym stopniu bezprzedmiotowa. Świadomość wspólnej odpowiedzialności za głoszenie Ewangelii na świecie powinna skłonić również Kościoły luterańskie do gruntownego zbadania sprawy wyraźnego uznania urzędu Kościoła rzymskokatolickiego. Wobec stwierdzenia, że istnieją zbieżne punkty widzenia w sposobie rozumienia Ewangelii – co ma decydujące znaczenie dla jej głoszenia, dla szafarstwa sakramentów i dla praktyki liturgicznej – luteranie wypowiadają pogląd, że już obecnie opowiedzieć się można za tym, aby przy nadarzających się okazjach dochodziło do wspólnoty ambony oraz do wspólnych uroczystości eucharystycznych.

IV. Ewangelia a kościelna jedność

65. Problemu jedności kościelnej komisja nie mogła potraktować w sposób wyczerpujący i ograniczyła się tylko do niektórych jego aspektów, które w ramach zadanego jej tematu wydawały się ważne.

A. Zagadnienie prymatu papieża

66. Problemem o szczególnej ważności dla stosunków pomiędzy luteranami a katolikami okazał się problem prymatu papieża. Katolicy wskazywali na to, że nauka o tym prymacie znajduje uzasadnienie w świadectwie Biblii o szczególnym stanowisku Piotra, jak również na to, iż w I i w II tysiącleciu rozumiany był rozmaicie. Dzięki swej nauce o kolegialności episkopatu II Sobór Watykański ustawił zagadnienie prymatu w nowej perspektywie interpretacyjnej i zapobiegł utrzymywaniu się szeroko rozprzestrzenionego, jednostronnego i wyizolowanego sposobu rozumienia tego zagadnienia. Prymat ju-

rysdykcji musi być rozumiany jako służba na rzecz gminy i jako więź jedności Kościoła. Tą służba na rzecz jedności jest przede wszystkim służbą na rzecz jedności w wierze. Urząd papieża obejmuje również zadanie troszczenia się o prawowite odmienności kościołów lokalnych. Konkretna treść tego urzędu może się bardzo zmieniać, odpowiednio do zmieniających się warunków historycznych. Luteranie przyznali, że żaden Kościół lokalny nie powinien izolować się ponieważ stanowi manifestację Kościoła uniwersalnego. W tym sensie dostrzeżona została ważność służby na rzecz społeczności Kościołów, równocześnie zaś zwrócona została uwaga na problem, który powstaje dla luteranów na skutek braku tego rodzaju skutecznej służby na rzecz jedności. Dlatego też nie wykluczono, iż urząd papieża stanowić mógłby widomy znak jedności Kościołów, przy założeniu, że zostanie on – drogą teologicznej reinterpretacji i praktycznej zmiany swej struktury – podporządkowany prymatowi Ewangelii.

67. Kontrowersyjna pozostała jednak pomiędzy katolikami a luteranami kwestia, czy prymat papieża jest dla Kościoła nieodzowny, czy też stanowi w zasadzie jedynie funkcję dopuszczalną. Ale zgodzono się, że zagadnienie wspólnoty Wieczerzy Pańskiej i zagadnienie wzajemnego uznania urzędu niekoniecznie uzależniane być muszą od uzgodnienia poglądów na sprawę prymatu.

B. Interkomunia

68. Wspólnota w uroczystości Eucharystii jest istotnym znakiem jedności Kościoła. Dlatego też starania o wspólnotę Eucharystii są problemem centralnym dla wszystkich, którzy zmierzają do jedności Kościoła.

69. W naszych czasach problem wspólnoty Wieczerzy Pańskiej, tj. interkomunii, zarysowuje się w sposób nowy. Wzajemne uznawanie się Kościołów poczyniło postępy i Kościoły uświadomiły sobie o wiele silniej swe wspólne zadanie wobec świata. Tu i ówdzie wierni naszych Kościołów wspólnie brali udział w Wieczerzy Pańskiej w przekonaniu, że dzięki temu osiągnęli ponownie wspólnotę w Panu. Zdajemy sobie jasno sprawę z tego, że postępowanie nierozważne stanowi przeszkodę na drodze do ostatecznego rozwiązania. Ale różne eksperymenty wspólnego uczestnictwa w Wieczerzy Pańskiej są znamieniem powagi zagadnienia i zmuszają do dalszego, teologicznego i prawnokościelnego wyjaśnienia sprawy. Sytuacja ta nakłada na osoby sprawujące urzędy kościelne różnorodną odpowiedzialność: muszą one pamiętać o tym, aby szafarstwo sakramentu Wieczerzy Pańskiej nie było oddzielane od wiary w Chrystusa i Jego eucharystycznej obecności, oraz od wspólnoty Kościoła; muszą też jednak baczyć, by nie przeciwstawiać się działalności Ducha Świętego, lecz powinni – przez udzielanie pomocnych wskazówek – przewo-

dzić gminie wiernych w nadziei na zjednoczenie wszystkich rozdzielonych chrześcijan.

70. Zrozumieliśmy jasno, że występujące tu zagadnienia i nasuwające się możliwości ich rozwiązania wymagają jeszcze wnikliwych badań. Już jednak teraz zarysowują się przynajmniej ogólne kierunki odpowiedzi na te kwestie. Istniała zgodność poglądów co do tego, że wspólny chrzest stanowi ważny punkt wyjścia w odniesieniu do problemu eucharystycznej wspólnoty. Nie jest to wprawdzie jedyna przesłanka pełnej wspólnoty Wieczerzy Pańskiej, zmusza nas jednak do ponownego rozważenia pytania, czy dokonane niegdyś wyłączenie określonych społeczności ochrzczonych chrześcijan ze wspólnoty zachowuje jeszcze dziś swe racje.

71. Chociaż w sprawie tej występują w łonie Kościoła katolickiego poważne różnice zdań, to ze strony katolickiej wskazuje się, że jedyny Kościół Chrystusa i Kościół rzymskokatolicki nie są pojęciami wyłącznie identycznymi. Ten jedyny Kościół Chrystusa urzeczywistniany jest analogicznie także w innych Kościołach. Oznacza to zarazem, że jedność Kościoła rzymskokatolickiego nie jest zupełna, lecz że zmierza ku zupełnej jedności Kościoła. W tym znaczeniu uroczystość Eucharystii w Kościele rzymskokatolickim pozbawiona jest doskonałości. Oznaką zupełnej jedności Kościoła stanie się ona dopiero wtedy, gdy wszyscy, którzy przez chrzest zaproszeni zostali na Wieczerzę Pańską, rzeczywiście będą w niej mogli uczestniczyć.

72. Ze strony luterańskiej podkreśla się, że praktyka Wieczerzy Pańskiej podzielonych Kościołów musi kierować się tym, jakie wymagania stawia Kościołowi służba na rzecz pojednania ludzi. Albowiem Wieczerza jest darem, który ukrzyżowany i zmartwychwstały Bóg uczynił ludziom, by przyjęci zostali do Jego wspólnoty i przez to zbawieni. Wieczerza, w której nie mogą uczestniczyć ludzie wierzący i ochrzczeni, kryje w sobie wewnętrzną sprzeczność i wskutek tego już w założeniu nie spełnia zadania, jakie postawił przed nią Pan. Wieczerza jest bowiem dopuszczeniem człowieka do pojednania poprzez dokonane przez Jezusa Chrystusa dzieło zbawienia.

73. Z tych rozważań płyną dla luteranów i katolików praktyczne konsekwencje. Wszystkie kroki, jakie Kościoły podejmują, zdeterminowane być muszą przez dążenie do przybliżenia jedności Kościołów. W obliczu anomalii, jaką jest dzisiejszy podział Kościołów, jedności tej nie można przywrócić od razu. Kroczyć trzeba drogą stopniowego zbliżania się do siebie, drogą, na której możliwe są różne stadia. Już dziś jednak opowiedzieć się należy za tym, aby władze kościelne – na podstawie już istniejących zbieżności dotyczących wiary i sakramentu, uprzedzających w czasie jedność obiecaną i oczekiwaną – umożliwiły przy okazji akty interkomunii (np. przy okazjach ekumenicznych, przy sprawowaniu pieczy duchowej nad małżeństwami mieszanymi). Niejasności dotyczące wspólnej nauki o urzędzie stwa-

rzają jeszcze trudności przy wzajemnym umawianiu się co do interkomunii. Nie należy jednak uzależniać urzeczywistnienia eucharystycznej wspólnoty wyłącznie od pełnego uznawania kościelnego urzędu.

74. Przy rozpatrywaniu tej kwestii pamiętać trzeba, że pasterska odpowiedzialność kierownictwa Kościołów zobowiązywać je może do takiego postępowania w sprawach interkomunii, by nie wprowadzało ono wśród wiernych zamętu. Odpowiedzialność pasterska wymaga jednak także uwzględniania sytuacji tych wiernych, którzy nieszczęście istniejącego podziału odczuwają szczególnie boleśnie lub którzy z głębi swego przekonania szukają wspólnoty w Chrystusie przez udział we wspólnych Wieczerzach Pańskich. Istnieje zgodność poglądów, że poszukiwanie przez katolików i luteranów rozwiązania w sprawie interkomunii nie powinno osłabiać starań o przywrócenie wspólnoty z innymi Kościołami.

75. Kończąc swą pracę, członkowie komisji wspominają z pełną wdzięczności radością doświadczenia wyniesione z tego prawdziwie braterskiego spotkania. Także dyskusje na temat przekonań i poglądów rozbieżnych prowadziły do tego, że tym mocniej odczuwaliśmy naszą głęboką wspólnotę i naszą odpowiedzialność za nasze wspólne chrześcijańskie dziedzictwo. Członkowie Komisji zdawali sobie, oczywiście, sprawę również z trudności występujących na drodze do pełnej wspólnoty Kościołów. Wspólnota ta będzie mogła wtedy tylko być osiągnięta, gdy oba Kościoły z całą pokorą i uczciwością dochodzić będą prawdy jedynej Ewangelii Jezusa Chrystusa. Spotkanie z Panem, który wciąż od nowa przynosi nam w darze swą Ewangelię, znaczy więcej aniżeli postępowanie racjonalistyczne. Dlatego również wspólny wysiłek teologiczny włączony być musi w duchową realizację życia. Ten duchowy proces wychodzenia sobie naprzeciw powinien – w miarę możliwości – nabierać coraz bardziej cech wspólnoty, skoro przecież Pan tam w Duchu oznajmia i urzeczywistnia swe słowo, gdzie „dwaj albo trzej" w Jego „imieniu są zgromadzeni" i „zgodnie o coś proszą".

Raport został podpisany przez członków Komisji Studiów:

Członkowie katoliccy: Prof. dr J. A. Fitzmyer, USA; prof. dr W. Kasper, RFN (przewodniczący katolicki); biskup H. L. Martensen, Dania (z zastrzeżeniem); prof. dr E. Schillebeeckx OP, Holandia; prof. dr H. Schürmann, NRD (z zastrzeżeniem); prof. dr A. Vögtle, RFN (z zastrzeżeniem); prof. dr J. L. Witte, SJ, Rzym (z zastrzeżeniem).

Członkowie luterańscy: prof. dr H. Conselmann, RFN (z zastrzeżeniem); prof. dr G. A. Lindbeck, USA; prof. dr W. Lohff, RFN; prof. dr E. Molland, Norwegia (przewodniczący luterański); prof. dr P. E. Persson, Szwecja; prof. dr K. Stendahl, USA; prof. dr G. Strecker, RFN.

Zastrzeżenie (votum separatum, Sondervotum) biskupa H. L. Martensena i A. Vögtle

W myśl katolickiego rozumienia wiary nie można oddzielać urzędu od Eucharystii. Nawet w wypadku wyjątkowym niemożliwa jest celebracja Eucharystii bez urzędu, podobnie jak nie ma Eucharystii bez uczestnictwa wspólnoty.

Chociaż, jak mówi nr 73, urzeczywistniania eucharystycznej wspólnoty nie należy uzależniać wyłącznie od uznawania urzędu, to jednak uznanie go jest istotnym i nieodzownym elementem Eucharystii uznawanej przez Kościół katolicki, elementem, którego nigdy nie może zabraknąć.

Z tego powodu niewskazane byłoby doradzać katolickim autorytetom kościelnym, aby zezwalały katolikom na przyjmowanie w szczególnych przypadkach niekatolickiej komunii niezależnie od uznawania urzędu.

Zastrzeżenia Heinza Schürmanna

Ponieważ nie mogłem wziąć udziału w trzecim posiedzeniu Komisji na temat struktur Kościoła, które odbywało się w dniach od 4 do 8 maja w Nemi (por. nr 5), jak również w posiedzeniu piątym, które odbywało się w dniach od 21 do 26 lutego 1971 r. w San Anton (Malta) oraz w tamtych obradach i głosowaniu nad sprawozdaniem końcowym (por. nr 6), wyjaśniłem, co rozumiem przez „prośbę" z numeru 63 i przez „zalecenie" z numeru 73.

W dzisiejszej rzeczywistości Kościoła luterańskiego względnie Światowej Federacji Luterańskiej nie może być mowy o istnieniu jednolicie rozumianego i ocenianego „urzędu luterańskiego". Dlatego wydaje mi się, iż prośba, „aby Kościół rzymskokatolicki zbadał gruntownie sprawę uznania urzędu luterańskiego" (nr 63), mieści w sobie życzenie, ażeby w ramach Kościołów luterańskich doszło do większej jednomyślności w sprawie nauki i urzędu.

Zawarte w 73 numerze „zalecenie" skierowane do autorytetów kościelnych rozumiem – uwzględniając wypowiedziane tam zdanie o „niejasności dotyczącej wspólnej nauki o urzędzie" i biorąc pod uwagę podkreśloną w numerze 74 „duszpasterską odpowiedzialność kierownictwa Kościołów" – jedynie w sensie dopuszczenia do „własnej" komunii, „ograniczonej" do wymienionych tam przypadków.

Zastrzeżenie Johannesa L. Witte'go, SJ

Zgadzam się z treścią raportu ewangelicko-luterańskiej i rzymskokatolickiej Komisji Studiów *Ewangelia a Kościół* z tym, że zgłaszam następujące

zastrzeżenie dotyczące numeru 73 (pewne wątpliwości w tej kwestii wysunąłem już na końcowym posiedzeniu na Malcie).

Wydaje mi się, iż z uwagi na „niejasności dotyczące wspólnej nauki o urzędzie" zalecenie, „aby władze kościelne [...] umożliwiły przy okazji akty komunii", jest ze strony katolickiej zaleceniem przedwczesnym, zarówno ze względów naukowych, jak też duszpasterskich. Jestem przekonany, że w dzisiejszej sytuacji strona katolicka nie powinna była opowiedzieć się za czymś więcej jak tylko za tym, by autorytety kościelne umożliwiały – na gruncie już istniejących zgodności w wierze i sakramencie oraz antycypując obiecaną i spodziewaną jedność – akty ograniczonego dopuszczania do własnej komunii (np. w przypadkaach, gdy w grę wchodzą względy ekumeniczne; w duszpasterstwie dotyczącym małżeństw mieszanych).

Zastrzeżenie Hansa Conselmanna

Podpisując po długim namyśle raport komisji, czynię to dlatego, że uważam jej pracę za dobrą, pożyteczną i zasługującą na kontynuowanie. Mój podpis nie oznacza, iż identyfikuję się z poglądami wyrażonymi w „luterańskich częściach" raportu:

1. W odniesieniu do niektórych punktów nie istnieje jednolity „luterański" pogląd, np. co do znaczenia prawa kościelnego, urzędu apostolskiego i urzędu w ogóle, ordynacji itd.

2. Należało w większym stopniu uwzględnić współczesne tendencje występujące zarówno wśród ludu kościelnego, jak też wśród nowego pokolenia teologów, np. postulat, by chrzest dzieci nie miał charakteru obligatoryjnego, a nawet, by w ogóle znieść chrzest dzieci.

3. Ze względów teologicznych zmuszony jestem przeciwstawić się niektórym wypowiedziom, np. tej, która dotyczy historycznej relatywizacji zagadnienia prawdy (nr 24, 27 i 63) lub tej, która zawarta jest w numerze 29 w ustępie 2. Uważam za swój obowiązek poinformowanie komisji o tych moich zastrzeżeniach. W dyskusjach bowiem, które nastąpią po opublikowaniu raportu będę się solidaryzował z pracą komisji, lecz muszę zastrzec sobie swobodę teologicznej argumentacji – zarówno wobec tez luterańskich, jak też wobec krytyki pozycji katolickich. Publiczne ujawnienie podkładek sprawozdania sprzyjałoby rozwinięciu się dyskusji.

Wieczerza Pańska

Przedmowa

Komisja Mieszana rzymskokatolicka i ewangelicko-luterańska, ukonstytuowana z jednej strony przez rzymski Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, a z drugiej przez Światową Federację Luterańską, opracowała dokument o Wieczerzy Pańskiej (Das Herrenmahl). Zyskał on jednomyślną aprobatę wszystkich członków komisji. Obecnie przedkłada się go do dyskusji. Osiągnięta zgoda dotyczy punktów zasadniczych. Otwiera możliwości składania wspólnego świadectwa, które idzie bardzo daleko. Budzi nadzieję, że problemy jeszcze nie rozwiązane doczekają się wyjaśnienia możliwego do przyjęcia przez obie strony.

Żywimy nadzieję, że przedkładany tu dokument przybliży nas do pełnej wspólnoty w wierze, a co za tym idzie, do upragnionej wspólnoty przy Stole Pana.

Współprzewodniczący

Hans L. Martensen
Biskup Kopenhagi
Dania

George A. Lindbeck
Profesor Uniwersytetu w Yale
New Haven, USA

Wstęp

1. Od r. 1965, po więcej niż 400 latach rozdziału, przeprowadzono rozmowy na forum światowym między oficjalnie mianowanymi przedstawicielami Światowej Federacji Luterańskiej i Kościoła rzymskokatolickiego. Kompetentne autorytety powołały międzynarodową wspólną Komisję Studiów. Zadaniem jej było rozważyć teologiczne problemy objęte tematem *Ewangelia a Kościół*, w szczególności tradycyjne spory teologiczne. W r. 1972 została opublikowana synteza osiągnięć prac wspomnianej Komisji Studiów[1]. Ujawniły

[1] *Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission Das Evangelium und die Kirche*, czyli tzw. *Raport z Malty*, publikowany w niniejszym tomie.

się w niej doniosłe zbieżności i wspólnota poglądów. Jednak, jak to zauważono w Przedmowie do tej publikacji, ogólny temat był tak rozległy, że niektórych problemów, jak zagadnienie „Eucharystia a posługiwanie" (Amt, ministēre), nie można było podjąć czy wnikliwiej rozważyć. Konieczność gruntowniejszego wyjaśnienia tych spraw podkreśliła nie tylko sama komisja, ale również reakcje na *Raport z Malty*; pilną tego potrzebę w sposób bolesny uświadamia przede wszystkim brak jedności przy Uczcie Jedności: do pełnej jedności chrześcijan należy wspólnota eucharystyczna, która zakłada jedność w wierze. Prowadząc oficjalny dialog Mieszana Komisja rzymskokatolicka i Ewangelicko-luterańska koncentrowała się szczególnie na Eucharystii[2]. Obecnie przedkłada wyniki swoich poszukiwań. W kolejności ma przyjść studium na temat kościelnego posługiwania ze szczególnym uwzględnieniem posługiwania biskupiego. Trzeba będzie odpowiedzieć tam na niektóre pytania związane z Eucharystią.

2. Pracując nad niniejszym tekstem komisja luterańsko-katolicka usiłowała w miarę możliwości złożyć wspólne świadectwo, a nie rozwiązane jeszcze problemy w ten sposób naświetlić, by przybliżyć ich rozwiązanie. Jeśli chrześcijanie wyznania luterańskiego i katolickiego mogą coś wyznać wspólnie, winni to uczynić w życiu Kościoła i wspólnot.

3. Tekst tego dokumentu wyrósł z przemyśleń na temat świadectwa Pisma św. i kościelnych tradycji. Szczególniejsze miejsce w rozważaniach przyznano konkretnym wyrazom liturgii, ponieważ należą one do eucharystycznej rzeczywistości nauki i życia, wyznania i form liturgicznych, pobożności i praktyki. Wdzięczni za prace wykonane już przez innych, pragnąc możliwie najszerszego ekumenicznego oddziaływania, przejęliśmy sformułowania dostępnych już dokumentów ekumenicznych, o ile odpowiadają one luterańskiemu i katolickiemu stanowisku[3].

---

[2] Różne języki stosują różne nazwy: Wieczerza, Eucharystia i Uczta Pana (Abendmahl, Eucharistie, Herrenmahl).

[3] Tekst uzgodnienia Komisji „Wiara i Ustrój": *Eucharistie im ökumenischen Denken* (1967). W: K. Raiser (wyd.). Löwen 1971; „Beiheft zur Ökumenischen Rundschau" 18/19:1971 s. 71-77; – *Interkommunion oder Gemeinschaft*? (1969). Tamże, 53-70. *Die Eucharistie* (1974), W: G. Müller-Fahrenholz (wyd.). Accra 1974; „Beiheft zur Ökumenischen Rundschau" 27:1975 s. 101-108; także w: G. Müller-Fahrenholz (wyd.). *Eine Taufe – Eine Eucharistie – Ein Amt*. 2 Aufl. Frankfurt/M. 1976 s. 13-20.

Uzgodnienia grupy teologów i duszpasterzy katolickich, reformowanych i luterańskich, zwanych Grupą z Dombes: *Vers une même foi eucharistique? Accord entre Catholiques et Protestants* (1971). Les Presses de Taizé 1972. Obejmuje dwie części; cz. I (*La signification de l'Eucharistie*) posiada charakter teologiczny, cz. II (*Accord pastoral*) – charakter duszpasterski. S. Kinda Strzelecka przetłumaczyła cz. I: *Doktrynalna zgoda o Eucharystii*. „Jednota" 16:1972 nr 10-11 s. 8-10. Omówienie obu części: S. C. Napiórkowski OFMConv. *Eucharystia w dialogu. Uzgodnienie Grupy z Dombes*. RTK 24:1977 z. 2 s. 29-40.

Dokumenty dwustronnych dialogów z Kościołem anglikańskim: *Report of the Anglican-Lutheran International Conversations 1970-1972* (za zgodą Konferencji w Lambeth i Światowej

4. Całość otrzymała następującą strukturę:

W części pierwszej pt. *Wspólne świadectwo* zostało powiedziane to, co luteranie i katolicy mogą wyznać wspólnie.

Część druga zwraca się do „wspólnych zadań”. Mówi się tu o sprawach spornych, wyciąga się wnioski i wyprowadza konsekwencje dla życia i doktryny Kościołów, w szczególności dla liturgii.

W załącznikach zostały udostępnione teksty wybranych liturgii eucharystycznych jako przykłady liturgicznych tradycji oraz praktyki obu Kościołów.

W dołączonych ekskursach dwaj członkowie komisji próbują ustalić z luterańskiego i katolickiego punktu widzenia, w jakiej mierze niektóre istotne punkty sporne uważane w przeszłości za przyczynę podziału, stały się możliwe do rozwiązania dzięki studiom teologiczno-historycznym i przemianom, które dokonały się w Kościołach. Odpowiedzialność za wspomniane teksty ponoszą sami ich autorzy, jednak Komisja przyjęła je zgodnie do wiadomości[3a].

5. Niniejszy dokument zwraca się do wszystkich katolickich i luterańskich chrześcijan: do przywódców kościelnych, teologów, duszpasterzy, wspólnot, szczególnie do wszystkich grup zaangażowanych w dialogu eku-

---

Federacji Luterańskiej) „Lutheran World” 19:1972 s. 387-399; *Deklaracja anglikańsko-katolicka na temat Eucharystii* (Windsor 1971). Wprowadzenie i przekład S. C. Napiórkowski. ZNKUL 22:1979 nr 4 s. 55-65.

Uzgodnienie katolicko-luterańskie z USA nt. Eucharystii: *The Eucharist: A Lutheran-Roman Catholic Statement*. W: *Lutheran and Catholics in Dialogue*. I-III. Wyd. Paul C. Empie, T. Austin Murphy (Augsburg Publishing House). Minneapolis. Minnesota (1967) s. 187-200. Tom zawiera materiały dyskutowane w okresie przygotowania uzgodnienia: *The Eucharist as Sacrifice*. Tamże s. 89-186; Uzgodnienie katolicko-luterańskie z USA nt. *Eucharystia a posługiwanie*: *Eucharist and Ministry: A Lutheran-Roman Catholic Statement*. W: *Lutheran and Catholic in Dialogue*. IV. *Eucharist and Ministry*. Wyd. USA National Committee of the Lutheran World Federation i Bishops' Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs. Washington. New York 1970 s. 7-33; nadto w tomie 13 tekstów przygotowanych na sesje robocze; *Ewangelia a Kościół*, czyli *Raport z Malty*, uzgodnienie katolicko-luterańskie na płaszczyźnie ogólnokościelnej, zamieszczony w niniejszym tomie.

[3a] Dr Vinzenz Pfnür (katolik) i Harding Meyer (luteranin) opracowali 6 ważnych dla głównego tematu problemów szczegółowych: 1. *Obecność Chrystusa w Eucharystii* (Meyer-Pfnür), 2.*Eucharystia – Słowo – Przepowiadanie* (Meyer), 3. *Skuteczność sakramentu, Sola fide i ex opere operato* (Pfnür), 4. *Msza jako ofiara zadośćczyniąca za żywych i umarłych ex opere operato (Pfnür), 5. Eucharystia jako wspólnotowy posiłek* (Meyer), 6. *Eucharystia – posiłek grzeszników*? (Pfnür). Komisja zgodnie wysoko oceniła tak naukowy walor, jak przydatność powyższych tekstów dla naszego dialogu o Eucharystii. Ze względu jednak na ich bardzo szczegółowy i erudycyjny a niekiedy dyskusyjny charakter nie włączyła ich do tekstu uzgodnienia, ale poleciła opublikować je razem z uzgodnieniem w formie ekskursów „na odpowiedzialność samych autorów”. Ekskursy wnoszą nowe światła do zwięzłych sformułowań uzgodnienia, pozwalają je właściwiej zrozumieć i wzmacniają ich siłę przekonywającą. Tekst ekskursów: *Gemeinsame römisch–k-tholische evangelisch-lutherische Kommission, Das Herrenmahl*. Paderborn-Frankfurt am M. 1978 s. 85-114.

menicznym. Nie tylko jednak do luteranów i katolików. Jak ta komisja z wdzięcznością przyjęła sugestie innych chrześcijańskich grup dialogu, tak spodziewa się, że te luterańsko-katolickie rozważania na temat Eucharystii będą mogły usłużyć innym. Dlatego komisja starała się, by ten dokument był świadectwem składanym prawdzie przeznaczonej dla wszystkich ludzi – tak chrześcijan jak niechrześcijan.

Część I
Wspólne świadectwo

I. Testament Jezusa według Pisma Świętego

6. Jezus przed pójściem na śmierć, by przynieść ludziom w darze pokój i wspólnotę z Bogiem oraz innymi ludźmi, przygotował dla swoich posiłek: „On to, gdy dobrowolnie wydał się na mękę, wziął chleb i dzięki Tobie składając łamał i rozdawał swoim uczniom mówiąc: »Bierzcie i jedzcie z tego wszyscy, to jest bowiem Ciało moje, które za was będzie wydane«. Podobnie po wieczerzy wziął kielich i ponownie dzięki Tobie składając podał swoim uczniom mówiąc: »Bierzcie i pijcie z niego wszyscy, to jest bowiem kielich krwi mojej nowego i wiecznego Przymierza, która za was i za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów. To czyńcie na moją pamiątkę«"[4].
W tej nowej wieczerzy paschalnej (Passah-Mahl) Pan dał samego siebie swoim na pokarm, a przez to sprawił, że oczekując Jego przyjścia w chwale uczestniczą w jego czynach, cierpieniu i życiu (por. Mt 26, 26-29; Mk 14, 22-25; Łk 22, 16-20; 1 Kor 11, 23-26).
Zawsze, gdy chrześcijanie wszystkich czasów zgodnie z Jego wolą sprawują Wieczerzę Pańską na Jego pamiątkę, Pan na nowo tworzy tę wspólnotę i w ten sposób udziela „odpuszczenia grzechów, życia i szczęśliwości"[5].

II. Tajemnica wiary

7. Wieczerza Pańska jest tajemnicą wiary w pełnym tego słowa znaczeniu. Należy do jednego zbawczego misterium możliwego, a zarazem niemożliwego do intelektualnego ujęcia i uczestniczy w jego misteryjnym charakterze: by człowiek mógł poznać tę tajemnicę, trzeba, by udzielił mu się Bóg;

---

[4] Druga Modlitwa Eucharystyczna w nawiązaniu do św. Hipolita.
[5] *Mały Katechizm* Marcina Lutra.

tajemnica ta pojawia się w polu naszej świadomości tylko w takiej mierze, w jakiej Pan tego chce i to sprawia.

8. Tym bardziej postawy i sposób zachowania się wymagany od tych, którzy w niej uczestniczą, są sprawą wiary, a nie tylko ich własnych sił. Eucharystyczna wspólnota życia i działania wyrasta jedynie z tworzonej przez Ducha Świętego wspólnoty wiary (zob. niżej, nr 23).

9. Ponieważ wiara chrześcijańska urzeczywistnia się zasadniczo jako współwierzenie ze wszystkimi wierzącymi, Eucharystia jest sprawą wspólnoty, a wewnątrz niej – sprawą każdego z osobna. Jako „Nowe Przymierze", „Krew Przymierza", zaofiarowana nam w Ewangelii (Mt 26,28; Mk 14,24; por. Łk 22,20; 1 Kor 11,25), została dana nowemu ludowi Bożemu, a przez to jego członkom.

10. W obecnym Panu cała „łaska i prawda" (J 1,14) jest obecna pośród nas. W ten sposób Eucharystia jest tajemnicą wiary również w takim sensie, że obejmuje istotne wymiary prawd, w które wierzymy.

Gdy ją sprawujemy, rozgrywają się fazy historii zbawienia:

– przypomina się nam stworzenie, które Bóg uczynił jako dobre, za które wznosimy pochwały i składamy dzięki;

– staje się oczywisty realizm grzechu; zachęca nas, byśmy go sobie uświadomili i wyznali;

– na nowo kieruje się do nas Słowo Boże jako zachęta i jako obietnica; my je przyjmujemy w słuchaniu i w posłuszeństwie oraz na nie odpowiadamy;

– chleb i wino, rzeczy naszego świata, włączają się w proces odkupienia i uświęcenia zupełnie tak samo, jak podstawowe akty życia ludzkiego: jedzenie i picie, wspólne świętowanie i wspólne działanie;

– zjednoczenie z Panem i tymi, którzy są Jego, jest zapowiedzią i początkiem przyjścia do nas królestwa Bożego oraz obietnicą przyszłego dokonania.

11. Wreszcie, misterium Eucharystii wiąże nas z pratajemnicą, z której i przez którą, i ku której wszystko istnieje, tj. z misterium trójjedynego Boga:

Ojciec niebieski jest pierwszym początkiem i ostatecznym kresem wydarzenia eucharystycznego;

Syn Boży, który stał się człowiekiem, przez którego, z którym i w którym to misterium się dokonuje, stanowi jego żywe centrum;

Duch Święty jest bezmierną mocą miłości, która je sprawia i czyni wciąż skutecznym.

12. Na końcu wielu liturgicznych modlitw eucharystycznych najgłębszą tajemnicę Eucharystii i naszego życia sprawuje się jako wyraz chwały (Lobpreis, the doxology, une louange de gloire). Mając na uwadze obecność Pana Jezusa Chrystusa, mówi:

„Przez Niego, z Nim i w Nim,
Tobie, Boże Ojcze wszechmogący,
w jedności Ducha Świętego
wszelka cześć i chwała
przez wszystkie wieki wieków. Amen".

Ta doksologia (Lobpreis), którą wspólnie uznaliśmy za swoją, pozwala nam wspólnie świadczyć o tym, co następuje.

III. Przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie

Przez Chrystusa

13. Eucharystia dokonuje się tylko przez Jezusa Chrystusa. To On sprawował ją po raz pierwszy w gronie uczniów. On też polecił sprawować ją na swoją pamiątkę aż przyjdzie. To On przygotowuje posiłek, to On zaprasza. To przez Niego jest możliwe i rzeczywiste „pełne, świadome i aktywne uczestnictwo"[6] wszystkich wiernych w eucharystycznym wydarzeniu. To przez Niego zostali powołani i upoważnieni ci, którzy w Jego imieniu przewodniczą eucharystycznej celebracji. Ich posługiwanie jest wyraźnym znakiem tego, że „zgromadzenie nie jest właścicielem akcji, która się właśnie dokonuje; że nie jest panem Eucharystii; otrzymuje ją od Innego, od Chrystusa żyjącego w swoim Kościele"[7] (por. poniżej, nr 65-68).

Z Chrystusem

14. Przez Niego możemy z Nim sprawować Eucharystię. Nie na mocy ludzkich zasług, ani nie przez ludzką przemyślność, ale wyłącznie mocą Jego łaski dokonuje się cud Jego obecności. Co to znaczy i co sprawia, możemy ocenić tylko wtedy, gdy jesteśmy otwarci na różne sposoby obecności Pana.

15. Swoje przyrzeczenie „Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata" (Mt 28,20) Jezus Chrystus spełnia na różne sposoby: „Wyznajemy wieloraką obecność Chrystusa, Słowa Bożego i Pana świata. Ukrzyżowany i zmartwychwstały Pan jest obecny tam, gdzie dwaj lub trzej zgromadzili się w jego imię (Mt 18,20). I obecny w chrzcie, sam bowiem Chrystus jest tym, który chrzci. Jest obecny w czytaniu Pisma św. i w przepowiadaniu Ewangelii"[8]. Obecny jest Pan w ubogich i cierpiących niedosta-

---

[6] Por. Sobór Watykański II. *Konstytucja dogmatyczna o liturgii świętej.* nr 14.
[7] Dombes I nr 34.
[8] USA III, II, 1a.

tek, ważne jest bowiem Jego słowo: „cokolwiek uczyniliście jednemu spośród najmniejszych braci moich, uczyniliście Mnie samemu" (Mt 25,40).

16. Obecność eucharystyczna wiąże się z tymi wszystkimi rzeczywistościami, a równocześnie jest rzeczywistością oryginalną.

„Chrystus w różny sposób jest obecny i działa w całej celebracji eucharystycznej. To samo Pan przez przepowiadanie Słowa zachęca swój lud do stołu, który zastawia; On sam przewodniczy przy stole swoim posługiwaniem, a następnie daje siebie w sposób sakramentalny w ciele i krwi swojej paschalnej ofiary"[9].

W sakramencie ostatniej wieczerzy Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, jest w pełni obecny wraz ze swoim ciałem i swoją krwią pod znakiem chleba i wina.

„Chrześcijanie poprzez wieki usiłowali w różny sposób opisać tę obecność. Nasze dokumenty wyznaniowe świadczą, że Jezus Chrystus jest obecny w tym sakramencie »rzeczywiście«, »prawdziwie« i »substancjalnie« (»real«, »wahrhaft«, »substantiell« gegenwärtig ist; »really«, »truly« and »substantially« present; est présent »réellement«, »véritablement« et »substantiellement«). Ten rodzaj obecności »trudno wyrazić w słowach«, świadczymy jednak o Jego obecności, ponieważ wierzymy w moc Bożą i przyrzeczenie Jezusa Chrystusa: »To jest ciało moje... To jest krew moja...« Nasze tradycje określiły tę obecność jako »sakramentalną«, »nadprzyrodzoną« i »duchową«. Pojęcia te posiadają w obu tradycjach różne znaczenia, ale zgodnie zwracają się przeciw przestrzennemu czy naturalistycznemu sposobowi ujmowania tej obecności oraz przeciw rozumieniu tego sakramentu w sensie samego tylko wspomnienia i figury"[10].

17. „Eucharystię, sakrament swego ciała i krwi, zorientowaną na krzyż i zmartwychwstanie, Chrystus ustanowił jako wspomnienie czy pamiątkę (anamnezę) całego Bożego dzieła pojednania w Jego osobie. W tej pamiątce obecny jest Chrystus ze wszystkim, co dla nas i dla całego stworzenia uczynił (w swoim wcieleniu, w swojej sytuacji sługi, w swoim posługiwaniu, w swojej nauce, w swoim cierpieniu, w swojej ofierze, w swoim zmartwychwstaniu, wniebowstąpieniu i zesłaniu Ducha Świętego), podobnie jak obecny jest w niej przedsmak Jego powtórnego przyjścia (paruzji) oraz pełni Jego Królestwa"[11] (por. niżej, nr 36).

18. Pan, obecny pośród nas, chce nas włączyć w obrzęd własnego, dającego życie ruchu. Ten, kto w swojej miłości wydał się na śmierć, żyje w nas (Ga 2, 20). Dzięki Jego łasce „przeszliśmy z Nim ze śmierci do życia" (J 5, 24). Uczestnicząc w eucharystycznym sakramencie idziemy wraz z Nim przez ten świat do świata przyszłego (pascha, transitus). Będąc obdarowani i żyjąc przez Jego Ducha, możemy dalej przekazywać naszą miłość i przez to wielbić Ojca. Podobnie jak nie jesteśmy w stanie ofiarować Bogu prawdziwej

[9] Windsor nr 7.
[10] USA III, II, 1c.
[11] Akra nr 8.

ofiary naszymi własnymi siłami, tam winniśmy mocą Chrystusa być włączani do Jego własnej ofiary.

„Kiedy w Uczcie Pańskiej stajemy przed Bogiem oddając się Mu, czynimy to tylko »przez Chrystusa«, tzn. w relacji do jego samozaofiarowania... Ofiarować się, znaczy ostatecznie otworzyć się, by przyjmować”[12].

„W ten sposób, zjednoczeni z naszym Panem, który składa się w ofierze swemu Ojcu, w jedności z powszechnym Kościołem w niebie i na ziemi, jesteśmy odnowieni w przymierzu przypieczętowanym przez krew Chrystusa i składamy sami siebie w ofierze żywej i świętej, która winna wyrażać się w naszym codziennym życiu”[13].

W taki oto sposób winno odnawiać się nieustannie to, co – ostatecznie – stanowi sam sens wiary chrześcijańskiej: według tej wiary jedność jest jednością z konkretnym Panem i z całym jego konkretnym losem. Kto z Nim się jednoczy, czuje się wezwanym do umierania z Nim i współzmartwychwstania (por. niżej, nr 34-36).

W Chrystusie

19. To bycie z Chrystusem (Mit-Christus-Sein, being-with-Christ, l'être-avec-le-Christ) opiera się na byciu w Chrystusie (In-Christus-Sein, being-in-Christ, l'être-dans-le-Christ) i w Nim osiąga się szczyt. Pod znakami chleba i wina Pan ofiarowuje na pokarm swoje ciało i swoją krew wydane za nas, czyli samego siebie. W ten sposób objawia się jako „chleb żywy, który zstępuje z nieba” (J 6,51). Spożywać z wiarą ów pokarm, znaczy uczestniczyć we wspólnocie z Chrystusem, która przypomina wspólnotę Syna z Ojcem. „Podobnie jak mnie posłał żyjący Ojciec, a ja żyję dzięki Ojcu, tak też i ten, kto mnie spożywa, będzie żył przeze mnie” (J 6,57). Chrystus chce przebywać w nas, my winniśmy być w Nim: „Kto pożywa moje ciało i pije moją krew, stanowi jedno ze mną, a ja z nim” (J 6,56). Owa wspólnota ma swoje fundamenty w wieczności i przekracza granice czasu wkraczając w nią: „Kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki” (J 6,58).

20. Kiedy Chrystus sam się udziela, jednoczy tych wszystkich, którzy uczestniczą w Jego uczcie: wielu staje się „jednym ciałem” (1 Kor 10,17). W mocy Ducha Świętego budują się w jeden Lud Boży. „Duch daje życie” (J 6,63). W ten sposób uczta eucharystyczna staje się źródłem codziennego odnowionego życia ludu Bożego, który jest zgromadzony i utrzymywany w jednej wierze.

---

[12] W. Jentsch, H. Jetter, M. Kiessig, H. Reller (wyd.). *Evangelischer Erwachsenenkatechismus*. Gütersloh 1975 s. 1111.

[13] Dombes I nr 11; Akra nr 11.

IV. W jedności Ducha Świętego

Duch Święty a Eucharystia

21. Podczas swego ziemskiego życia Jezus wszystko czynił w Duchu Świętym (por. Łk 4, 1.14.17-21). W Nim złożył się w ofierze (por. Hbr 9,14). Mocą Ducha Świętego zwyciężył grzech i śmierć, powstał z grobu i żyje pośród swojej zielonoświątkowej wspólnoty. Przez tego Ducha i w Nim wierni winni trwać w związku z Chrystusem i kontynuować Jego dzieło.

Jego działanie eucharystyczne dokonuje się również przez Ducha Świętego. Wszystko, co Pan nam daje, i wszystko, co nas uzdalnia do przyjęcia tego, otrzymujemy przez Ducha Świętego. Wyraża to liturgia szczególnie w przyzywaniu Ducha Świętego (epiklezie)[14].

22. Wspominając wstawiennictwo Chrystusa, swego Arcykapłana, Kościół z zaufaniem prosi o Jego Ducha, by On przez eucharystyczne dary odnawiał go, uświęcał i umacniał w pełnieniu myśli odnośnie do świata. Mocą Ducha Świętego chleb i wino, dzięki stwórczemu dynamizmowi słowa, stają się ciałem i krwią Chrystusa. Duch miłości czyni skutecznym sakrament miłości, w którym miłość Boża dotyka człowieka w jego rzeczywistości ziemskiej, by go na powrót do domu przyprowadzić.

23. Tylko w Duchu Świętym wspólnota dochodzi do wiary; bez niej nie może sprawować Eucharystii. Epikleza jest także modlitwą o żywą wiarę, której potrzebujemy, by przygotować się do obchodzenia pamiątki męki i zmartwychwstania Chrystusa. Eucharystia nie jest żadnym automatycznie działającym środkiem zbawienia przeznaczonym dla ratowania świata; ona zakłada obecność Ducha Świętego (por. wyżej, nr 7-9).

24. W owocach Ducha Świętego udzielanych w szczególny sposób w Eucharystii, a więc w miłości, radości i pokoju, dokonuje się antycypacja końcowego spełnienia. Eucharystia jest posiłkiem, który się spożywa po to, by umocnić wierzących na przyjście Chrystusa w chwale. Zgodnie z tym przyzywanie Ducha Świętego jest prośbą o wtargnięcie świata przyszłego w nasz świat dzisiejszy (por. poniżej, nr 42-45).

Eucharystia a Kościół

25. Wierni, będąc ochrzczeni w jedno ciało przez tego samego Ducha (por. 1 Kor 12,13) i karmieni ciałem Chrystusa, stają się, dzięki Duchowi Świętemu, jednym i tym samym ciałem (por. 1 Kor 10,17). Eucharystia i Kościół są więc w różny sposób życiowo ze sobą związane.

---

[14] Por. Akra nr 17-18.

26. Z faktu, że Chrystus daje się swoim w Eucharystii, wynika, iż Jego życie staje się ich życiem, a Jego Duch – ich Duchem. Dzięki wydarzeniu sakramentalnej wspólnoty Chrystusa tworzy się trwała życiowa forma kościelnej wspólnoty Chrystusa. „Uczestnictwo w ciele i krwi Chrystusa sprawia nie co innego, jak naszą przemianę w to, co przyjmujemy"[15]. „...rzeczywiście, my również jesteśmy włączani i przemieniani w duchowe ciało, tj. we wspólnotę z Chrystusem i ze wszystkimi świętymi; przez ten sakrament uczestniczymy we wszystkich cnotach i wszystkich łaskach Chrystusa oraz Jego świętych"[16]. Tak więc Eucharystia jest zarazem źródłem i szczytem życia kościelnego. Bez wspólnoty eucharystycznej; nie ma żadnej wspólnoty kościelnej; bez wspólnoty kościelnej nie ma żadnej prawdziwej wspólnoty eucharystycznej.

27. Odnosi się to przede wszystkim do wspólnoty konkretnej, niezależnie od tego, gdzie się gromadzi, by sprawować Wieczerzę Pańską, podobnie jednak dotyczy całego chrześcijaństwa. „Uczestniczenie w tym samym chlebie i tym samym kielichu na jednym określonym miejscu wskazuje na to, że uczestnicy stanowią jedno z całym Chrystusem (mit dem ganzen Christus) i ze wszystkimi uczestnikami na każdym miejscu i w każdym czasie. Dzieląc ten sam chleb objawiają jedność w Kościele powszechnym"[17].

Duch Święty jednoczy nas także z tymi, którzy nas poprzedzili w wierze i zostali wezwani do wiecznego uczestnictwa z Bogiem. W tym znaczeniu zostały przekroczone granice rzeczywistości ziemskiej.

28. Chrześcijanie wciąż na nowo grzeszą przeciw tej jedności; jest to grzech tym cięższy, że podarował nam ją Chrystus. Grzeszą, gdy brakuje im wiary i nadziei, ale grzeszą również wtedy, gdy tolerują, czy – co gorsze, gdy powodują głębokie podziały między ludźmi na płaszczyźnie czy to indywidualnej, czy to społecznej.

Kto wszedł we wspólnotę z Panem, musi z nim atakować mury nienawiści, która skierowuje ludzi przeciwko sobie: mury nienawiści między plemionami, narodami, rasami, klasami, płciami, pokoleniami, konfesjami i religiami[18].

V. Uwielbienie Ojca

29. Wspólnota z Chrystusem, do której zostajemy przyjęci w Eucharystii mocą Ducha Świętego, prowadzi ostatecznie do odwiecznego Ojca. Dzieje się to na różnych płaszczyznach i na różne, jednak powiązane ze sobą sposoby.

---

[15] Leon Wielki, *Mowa* 63, 7.
[16] Marcin Luter. *Sermon zum heiligen Leichnam Christi*. WA 2, 749.
[17] Akra nr 19.
[18] Por. Dombes I nr 22; Akra nr 20.

Zwiastowanie

30. Cała Eucharystia, a nie tylko czytanie i kazanie, jest zwiastowaniem (Verkündigung) wielkości i miłosierdzia Bożego. Poszczególne jej elementy czynią to zgodnie ze swą naturą:

– Wyznanie grzechów przed zgromadzoną wspólnotą zawsze zawiera także publicznie wyrażone „tak" odnośnie do Bożego działania, które niesie przebaczenie.

– Lektura i komentarz Pisma św. pozwalają Słowu Bożemu przemawiać i skutecznie działać w ustawicznie zmieniających się sytuacjach. Tak świadectwo Pisma św., jak kazanie o wielkich dziełach Bożych, nie tylko wywołują wyznanie wiary; już same w sobie pełnią one funkcję wyznania.

– Odmawianie wczesnochrześcijańskich wyznań wiary wyraża związek zarówno ze starożytnym Kościołem, jak ze wszystkimi Kościołami, które je podobnie akceptują.

– Chleb i wino, „owoc ziemi i pracy rąk ludzkich"[19], są przede wszystkim darami Ojca i kwintesencją Jego dobrego stworzenia. Wydarzenie eucharystyczne, które je w siebie włącza, wymownie wskazuje na podtrzymujące w istnieniu działanie stwórcze, które w każdej chwili utrzymuje w bycie wszystkie rzeczy i prowadzi je ku ich spełnieniu.

– Przede wszystkim w każdym posiłku eucharystycznym składa się świadectwo miłości, którą Bóg na krzyżu okazał całemu światu, gdy wydał za niego swego Syna (por. J 3,16): „Ilekroć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie" (1 Kor 11,26).

Dziękczynienie

31. Zwiastowanie i dziękczynienie z natury swojej wiążą się ściśle ze sobą. Zgodnie z tym Eucharystia jest „wielkim dziękczynieniem składanym Ojcu za wszystko, czego dokonał w stworzeniu, odkupieniu i uświęceniu, za wszystko, czego dokonuje obecnie w Kościele i w świecie pomimo grzechów ludzi, za wszystko, czego dokona doprowadzając swoje królestwo do pełni. Tak więc Eucharystia jest błogosławieństwem (berakah), przez które Kościół wyraża swoje dziękczynienie Bogu za wszystkie Jego dobrodziejstwa"[20].

Składanie dziękczynienia Bogu, Ojcu i Stworzycielowi wszystkich dobrych darów, znajduje w Eucharystii nie tylko formalny, ale również materialny wyraz. Dar, jaki Chrystus złożył z samego siebie, i obietnica królestwa, zrelatywizowały wszystkie bogactwa tego świata i uświadomiły nam Boga

[19] *Ordo Missae*, modlitwa na przygotowanie darów.

[20] Akra nr 6; por. Dombes I nr 7.

jako dawcę, a zarazem nas samych jako administratorów tych darów. Składając w ofierze chleb i wino oddajemy chwałę Bogu, który przez pracę naszych rąk przygotowuje nam dobra tej ziemi nieodzowne do podtrzymywania naszego życia. Bierzemy dla siebie (por. Rz 12, 1) i rozdzielamy między sobą to, co zostało nam dane.

Wstawiennictwo

32. Umocniona wiarą w dobrodziejstwa Boża wspólnota przedkłada w tej celebracji eucharystycznej swoje wstawiennictwo za wszystkich ludzi, za potrzeby świata, za pragnienia chrześcijan i tych, na których ciąży odpowiedzialność w Kościele i społeczeństwie. Kościół jednoczy się w ten sposób ze wstawiennictwem, jakie jego Pan zanosi przed oblicze Ojca (por. Hbr 7, 25); przez Chrystusa Kościół prosi o przyrzeczone zbawienie świata, którego to zbawienia przedsmak wspólnota otrzymała w Duchu Świętym dzięki swej wierze i nadziei. Fakt, że to zawierzenie zbawczemu działaniu Boga w odniesieniu do świata wyraża się znowu jaśniej w celebracji eucharystycznej naszej wspólnoty, napełnia nas radością i zobowiązuje do aktywnej solidarności ze wszystkimi, którzy potrzebują pomocy[21].

Błogosławienie

33. Eucharystia jest wielką ofiarą chwały (Lobopfer, the great sacrifice, le grand sacrifice de louange), przez którą przemawia w imieniu całego stworzenia"[22]. Grzech przyniósł śmierć ofierze chwały, którą ludzkość była winna Bogu. W Chrystusie ofiara ta odzyskała życie. Odnowione w Chrystusie stworzenie śpiewa swoją pochwalną pieśń we wspólnocie eucharystycznej, szczególnie w Prefacji oraz w wysławianiu świętości Boga (Sanctus). Otrzymuje uzdolnienie do adoracji Ojca w Duchu i prawdzie (por. J 4, 23 n.).

Samozaofiarowanie

34. W swoim ciele za nas wydanym (Łk 22,19; 1 Kor 11,24) i w swojej krwi za nas przelanej (Mt 26,28; Mk 14,24; Lk 22,20) Pan jest obecny

---

[21] Por. Dombes I nr 27.

[22] Akra nr 7; Uzgodnienie nt. Eucharystii Komisji „Wiara i Ustrój" przyjęte w Lowanium 1971 r. W: K. Raiser (por. nota 3) s. 73.

w swoim samozaofiarowaniu (in seiner Hingabe, in his still-giving, dans l'offrande qu'il fait de lui-même). Jest On pośród nas jako ten, którego Ojciec wydał w Duchu Świętym i jako ten, który w tymże Duchu zaofiarował się Ojcu i wydał się za ludzi. W ten sposób udziela siebie, w ten sposób pragnie dalej działać. Im bardziej celebrująca wspólnota włącza się w tę ofiarę, tym intensywniej żyje na największą chwałę Bożą. Kościół, który zwiastuje śmierć Pana, powołany jest do jednoczenia się z tą śmiercią. Musi on nie tylko wiedzieć o tej ofierze i o niej mówić, ale również pozwolić się przez nią ogarnąć. Umierając ze swym Panem, winien być przygotowany do uczestnictwa w Jego zmartwychwstaniu.

35. Zjednoczenie zaofiarowane przez Chrystusa odnosi się tak do woli, jak do działania Jego uczniów. „Owocem świętej Wieczerzy Pańskiej jest to, że ty zaofiarowujesz siebie wraz z całym swoim życiem, jak to Chrystus swoimi słowami uczynił dla ciebie ze wszystkim, czym jest"[23] (por. wyżej, nr 18).

36. Kiedy Kościół spełnia wolę Chrystusa: „To czyńcie na moją pamiątkę" (Łk 22,19; 1 Kor 11,24), wchodzi za każdym razem na nowo w kontakt z ofiarą Chrystusa; czerpie z niej nowe życie i siłę do współumierania.

„Drogę do właściwego ujmowania związku między ofiarą Chrystusa a Eucharystią otwiera pojęcie pamiątki czy wspomnienia (Gedächtnis, Memorial, mémorial), jeśli się je rozumie w sensie Paschy obchodzonej w czasach Chrystusa, czyli w znaczeniu skutecznego uobecniania minionego wydarzenia"[24] (por. wyżej, nr 17).

Gdy lud Boży sprawuje tę pamiątkę, dzieje się coś więcej niż tylko wspominanie wymienionych wydarzeń przez pamięć i wyobraźnię. Nie to jest rozstrzygające, że wspomina się coś minionego, ale to, że Pan przywołuje do siebie swój lud i stawia go wobec swojego zbawczego działania. W tym twórczym działaniu Boga zbawcze wydarzenie przeszłości zostaje człowiekowi zaofiarowane w teraźniejszości i przyrzeczone w przyszłości.

Wszyscy, którzy obchodzą pamiątkę eucharystyczną, zostają przyjęci w Jego życie, mękę, śmierć i zmartwychwstanie. Przyjmując owoce ofiary, którą Chrystus złożył ze swego życia, otrzymują równocześnie owoce całego Bożego dzieła pojednania. W paschalnym posiłku nowego przymierza dostępują uwolnienia i zjednoczenia tak z Bogiem, jak między sobą. W ten sposób „dziękują za wszelkie zmiłowania, w imię całego Kościoła proszą o dobra męki Chrystusa, uczestniczą w tych samych dobrodziejstwach i jednoczą się w geście zaofiarowania się Chrystusa Bogu"[25].

Przyjmując z wiarą [dobra męki] zostają jako Jego ciało włączeni w Jego odkupieńczą ofiarę, która ich dysponuje do zaofiarowania się (Rz

---

[23] M. Luter. *Gründonnerstag 1524*. WA 15, 498.
[24] Windsor nr 5
[25] Windsor nr 5; por. Akra nr 8-10.

12,1) i uzdalnia do „składania duchowych ofiar przez Jezusa Chrystusa" (1 P 2,5) w służbie światu. W ten sposób w Wieczerzy Pańskiej dokonuje się wszystko, co winno się realizować w całym życiu chrześcijańskim. „Sercem pokornym przynosimy samych siebie jako żywą i świętą ofiarę, która winna znajdować swój wyraz w całym naszym życiu codziennym"[26].

37. Obie nasze tradycje zgodnie rozumieją Ewangelię jako ofiarę chwały (Opfer des Lobes, sacrifice of praise, un sacrifice de louange). Nie chodzi o słowne jedynie wychwalanie Boga, ani o jakiś dodatek czy uzupełnienie, które ludzie własnymi siłami mogliby dorzucić do ofiary chwały i dziękczynienia, jakie Chrystus przynosi Ojcu. Eucharystyczna ofiara chwały stała się możliwa jedynie dzięki krzyżowej ofierze Chrystusa; dlatego to właśnie ona pozostaje pierwszorzędną treścią kościelnej ofiary chwały. Tylko „przez Niego, z Nim i w Nim, w naszym Arcykapłanie i Orędowniku, ofiarujemy Ojcu, mocą Ducha Świętego, nasze własne wyrazy chwały, nasze dziękczynienia i naszą modlitwę"[27] (por. poniżej, nr 56-61).

VI. Za życie świata

38. Dynamiczne ukierunkowanie życia Jezusa ku Ojcu, w co włącza On swoich, winno wszystkim wyjść na dobre. Chleb, którym jest sam Chrystus, i który On rozdaje, jest „za życie świata" (J 6,51).

Celebracja eucharystyczna w jej odniesieniu do świata

39. „Świat, który Bóg pojednał ze sobą w Chrystusie, jest obecny w czasie każdej Eucharystii w chlebie i winie, w osobach wiernych i w modlitwach, ofiarowanych za całą ludzkość. W ten sposób Eucharystia otwiera przed światem drogę jego przemiany"[28]. Odsłania przed światem to, czym on jest i czym być powinien[29]. Zakorzeniona w przeszłości, urzeczywistniana w teraźniejszości i ukierunkowana na przyszłość Eucharystia zbiera w sobie wszystkie wymiary tego, co się historycznie urzeczywistnia. Ujawnia przez to swoje głębokie relacje do świata będącego w procesie przemian, co pomaga głębiej go rozumieć i odpowiedzialniej współkształtować.

W jedności eucharystycznej przygotowuje się nowa jedność ludzkości. Jako głowa swojego Kościoła, Chrystus jest głową całej odkupionej ludz-

---

[26] Dombes I nr 8.

[27] USA I, I, 1b w nawiązaniu do konferencji „Wiary i Ustroju" w Montrealu w 1963 r.; por. też *Evang. Erwachsenenkatechismus*. 1115.

[28] Dombes I nr 8.

[29] Por. Akra nr 7.

kości. Obdarowuje swoim życiem Kościół, by w ten sposób dotarło ono do wszystkich. „Kiedy na zaproszenie jednego i tego samego Pana gromadzimy się wokół jednego i tego samego Stołu, by dzielić jeden i ten sam chleb, stajemy się jednością w naszym zaangażowaniu, nie tylko w stosunku do Chrystusa i do siebie nawzajem, ale także odnośnie do misji Kościoła w świecie"[30].

Odpowiedzialność za świat tych, którzy wspólnie uczestniczą w Eucharystii

40. Eucharystia ukierunkowana jest na zbawienie świata w całej swojej akcji, a nie tylko w jakimś jej fragmencie. Wszyscy zatem, którzy w niej uczestniczą, otrzymują wezwanie do służby na rzecz świata. Wspólnota z Chrystusem uzdalnia i zobowiązuje do angażowania się na rzecz wszystkich ludzi.

41. „Pojednane w Eucharystii członki Ciała Chrystusa stają się sługami pojednania między ludźmi i świadkami radości zmartwychwstania. Ich obecność w świecie implikuje solidarność w cierpieniu i nadziei ze wszystkimi ludźmi, wobec których zostali powołani do zaangażowania się, by ukazywać miłość Chrystusa w służeniu i walce. Celebracja eucharystyczna, łamanie jednego chleba, bez którego nie sposób żyć, zachęca do niegodzenia się na sytuację ludzi pozbawionych chleba, sprawiedliwości i pokoju"[31].

To zaangażowanie jest konieczne szczególnie wówczas, gdy wewnątrz Kościoła pojawiają się podziały społeczne, narodowe czy rasowe (por. 1 Kor 11, 18-30). Takie anomalie mogą się okazać nie mniej zgubne niż rozdarcie w wierze. Pozostają one w sprzeczności do istoty Kościoła; jego świadectwo pozbawiają skuteczności, a celebrację sakramentalną czynią niegodną. Przecież następujące słowa Chrystusa odnoszą się także do Eucharystii: „zostaw twój dar tam przed ołtarzem, a idź i pojednaj się najpierw z bratem twoim" (Mt 5,24).

VII. Ze względu na przyszłą chwałę

42. W Eucharystii zwiastujemy „śmierć Pańską, aż przyjdzie" (1 Kor 11,26). W Eucharystii otrzymaliśmy obietnicę chwały, która się w niej zaczątkowo objawia i przez nią udziela.

---

[30] Windsor nr 4.
[31] Dombes I nr 27.

Obietnica

43. Forma i skuteczność Eucharystii są obietnicą wiecznej przeznaczonej dla nas chwały, a także wskazaniem na nowe niebo i nową ziemię, którym idziemy na spotkanie: „Dlatego celebracja eucharystyczna orientuje nas ku przyjściu Pana i czyni je bliskim. Jest radosną antycypacją uczty niebieskiej, w której odkupienie osiągnie swoją pełnię, a całe stworzenie zostanie uwolnione z wszelkiej niewoli"[32]. „Błogosławieni, którzy są wezwani na ucztę Baranka" (Ap 19,9).

Objawienie

44. Posiłek eucharystyczny pozwala nam zrozumieć przyszłą chwałę jako wieczną i bez ograniczeń ucztę weselną, na którą Pan nas zaprosił. Jako posiłek braterski, w którym Pan nas wyzwala i jednoczy, kieruje nasze spojrzenie ku wiecznemu królestwu, które zostało nam przyrzeczone, gdzie wolność i sprawiedliwość królować będą bez granic.

Wspólne ucztowanie domaga się wspólnoty w osobistym zaangażowaniu i społecznej służbie. Wskazuje to nam ową pełnię naszego osobistego i społecznego życia stanowiącego część chwały Bożej, w której, dzięki łasce, winniśmy mieć udział.

Pośredniczenie

45. Obiecana przyszłość w pełny tajemnicy sposób jest już teraz obecna w Uczcie Pana. Kto przyjmuje ten chleb życia, ma życie wieczne (J 6,54). Nie dopiero kiedyś, pewnego dnia, ale natychmiast wchodzi w wielką przyszłość, którą Pan otwiera przed nami. Życie wieczne nie rozpocznie się kiedyś, jest bowiem już tutaj, w człowieku, który wiąże się z Chrystusem. Świat przyszły wkracza w nasz świat już teraz. „W ten sposób, dając Eucharystię Kościołowi, który aż do końca będzie żył w słabości, pośród cierpień i walk, Pan pozwala, by Kościół wciąż na nowo nabierał odwagi i przetrwał"[33]. Obdarza go mocą do nieustannego angażowania się w odnowę życia i struktur tego świata. Życie przyszłe, przyrzeczone, zaczątkowo objawione oraz udzielone tym, którzy wierzą, może i powinno być skuteczne już na tym świecie.

---

[32] Dombes I nr 29.
[33] Dombes I nr 30.

Część II
Wspólne zadania

46. Wspólne świadectwo o Wieczerzy Pańskiej stawia nas wobec zadań, które winniśmy, o ile to możliwe, wspólnie wypełnić.

(I) Winniśmy się zastanowić, w jakiej mierze stare problemy, które zburzyły naszą wspólnotę wiary i Eucharystii, zostały w tym czasie wyjaśnione i rozwiązane oraz do jakiego stopnia nadal stoją na drodze do pełnej wspólnoty.

(II) Konkretne liturgiczne formy sprawowania Eucharystii w naszych wspólnotach muszą odpowiadać temu, co wierząc wyznajemy.

(III) Świadectwo wiary nie może się ograniczać ani do sfery czysto teoretycznej, ani do sfery wyłącznie indywidualnej; jak największa liczba członków ludu Bożego winna je sobie przyswoić i egzystencjalnie przekazywać dalej (recepcja).

I. Przezwyciężanie przeciwstawnych sobie stanowisk

47. To, co wspólnie uznaliśmy, i nasze zgodne przekonania napełniają nas nadzieją: wiele z tego, co nas kiedyś dzieliło, obie strony uznały za nieistniejące, a pozostałe jeszcze różnice mieszczą się w jakichś ramach wspólnoty. Pozycje przeciwstawne, które nie godzą się z pełną wspólnotą wiary i Eucharystii, trzeba dostrzec, zaznaczyć i podjąć, by poznać i przezwyciężyć to, co dzieli.

Obecność eucharystyczna

48. Katolicy i luteranie wspólnie wyznają prawdziwą i rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii. Różnice pozostają w teologicznych sformułowaniach ujmujących sposób rzeczywistej obecności oraz jej trwanie.

49. By integralnie wyznać rzeczywistość obecności eucharystycznej, Kościół katolicki uczy, że „cały oraz integralny Chrystus"[34] staje się obecny na skutek przemiany całej substancji (Wesensbestand – Substanz) chleba i wina w substancję ciała i krwi Chrystusa, podczas gdy elementy, chleb i wino, dostępne naszemu poznaniu (die uns zugänglichen Erscheinungsformen – Akzidentzen) pozostają nadal niezmienione. Tę „przedziwną i szcze-

[34] Sobór Trydencki. DS 1641; BF VII 296.

gólną przemianę Kościół katolicki bardzo trafnie nazywa przemianą substancji (Wesensverwandlung – Transsubstantiation)"[35]. Wśród luteranów powszechnie ocenia się taką terminologię jako próbę racjonalistycznego wyjaśnienia tajemnicy obecności Chrystusa w sakramencie; niektórzy sądzą też, że taki sposób przedstawiania obecności Chrystusa nie pozwala go widzieć jako osoby i że w konsekwencji prowadzi do naturalistycznych nieporozumień.

50. Po stronie luterańskiej nie mówiło się o transsubstancjacji, by wyrazić rzeczywistość obecności eucharystycznej, lecz o obecności ciała i krwi w chlebie i winie, z chlebem i winem czy pod chlebem i winem. Dostrzega się tu istotną analogię do wcielenia Pana: Jak w Jezusie Chrystusie Bóg zjednoczył się z człowiekiem tworząc jedność, tak z ciała i krwi Chrystusa z jednej strony oraz z chleba i wina z drugiej strony powstaje jedność sakramentalna. Co do katolików, to oni sądzą, że w ten sposób nie udowodni się przekonująco ani takiej jedności, ani skutecznej siły słów Pana: „To jest ciało moje".

51. Dyskusja ekumeniczna wykazała, że tych dwu stanowisk nie musimy nadal uważać za przeciwstawne i dzielące. Tradycja luterańska przyjmuje wraz z tradycją katolicką, że konsekrowane elementy nie pozostają nadal po prostu chlebem i winem, ale mocą stwórczego słowa są dane jako ciało i krew Chrystusa. W tym sensie można by także za grecką tradycją mówić zupełnie poprawnie o jakiejś „przemianie"[36]. Pojęcie transsubstancjacji (przeistoczenia) pragnie ze swej strony wyznać i ustrzec w rzeczywistości eucharystycznej charakter tajemnicy; nie chce wyjaśniać, j a k dokonuje się ta przemiana[37] (por. ekskurs pt. *Obecność Chrystusa w Eucharystii*).

52. Co do t r w a n i a obecności eucharystycznej ujawniają się różnice także w praktyce liturgicznej.

Katolicy i luteranie wspólnie wyznają, że eucharystyczna obecność Pana Jezusa Chrystusa choć ukierunkowana jest na przyjmowanie przez wiernych, nie ogranicza się jednak do momentu przyjmowania i że nie zależy od wiary przyjmującego w ten sposób, jakgdyby jej była podporządkowana.

53. Według nauki katolickiej Pan daje swoją obecność eucharystyczną także poza czasem sprawowania sakramentu, jak długo trwają postacie chleba i wina. Konsekwentnie zaprasza się wiernych, by „temu najświętszemu sakramentowi oddawali najwyższy kult adoracji (latria), który należy się prawdziwemu Bogu"[38].

54. Po stronie luterańskiej nierzadko gorszono się pewnymi formami pobożności eucharystycznej związanej z tym przekonaniem. Dostrzega się tu oderwanie od czynności posiłku, co jest nie do przyjęcia. Z drugiej jednak

---

[35] Sobór Trydencki. DS 1652; BF VII 299.

[36] Por. *Apologia Konfesji augsburskiej* X 2; także USA I, II, 2C.

[37] Windsor nr 6, nota 2.

[38] Sobór Trydencki. DS 1643; BF VII 293.

strony sposób, w jaki często po stronie luterańskiej traktuje się elementy pozostałe (po celebracji), rani uczucia katolickie i wskazuje na różnicę, która nie została dotąd przezwyciężona (por. ekskurs *Obecność Chrystusa w Eucharystii*, 2).

55. By temu zaradzić, można by „po stronie katolickiej, szczególnie w katechizacji i w kazaniach, przypominać, że podstawowym zamierzeniem zachowywania darów eucharystycznych jest umożliwienie udzielania ich chorym i nieobecnym"; po stronie luterańskiej należałoby „w możliwie najlepszy sposób świadczyć praktycznie o szacunku należnym elementom eucharystycznym, tj. należałoby zadbać o ich spożycie, nie wykluczając podawania ich jako komunii chorym"[39].

Odnośnie do adoracji Eucharystii katolicy winni zwrócić baczną uwagę na to, by ich praktyka nie stała w sprzeczności z powszechnym przekonaniem, że Eucharystia ma charakter posiłku. Winni także mieć na uwadze, że np. w Kościele prawosławnym żyją inne formy pobożności eucharystycznej, a przecież z tej racji nie można ich kwestionować. Luteranie winni ze swej strony zastanowić się nad faktem, „że adoracja przechowywanego sakramentu" nie tylko „w ogromnej mierze stanowiła przez wiele wieków część życia katolickiego i doniosłą formę praktykowanej pobożności"[40], ale że również dla nich „kult boski, oddawanie czci i adoracja są czymś właściwym tak długo, jak długo Chrystus pozostaje sakramentalnie obecny"[41].

Ofiara eucharystyczna

56. Katolicy i luteranie wspólnie wyznają, że Jezus Chrystus w Uczcie Pana „jest obecny jako ukrzyżowany, który umarł za nasze grzechy, a dla naszego usprawiedliwienia został wskrzeszony jako ofiara, która raz na zawsze została złożona za grzechy świata"[42]. Ofiary tej nie da się przedłużać ani ponawiać, ani dopełniać, można jednak i należy wciąż na nowo czynić ją skuteczną pośrodku wspólnoty. Sposób i rozmiary tej skuteczności różnie interpretujemy.

57. Według doktryny katolickiej w każdej Eucharystii składa się przez Chrystusa „prawdziwą i autentyczną ofiarę" (verum et proprium sacrificium)[43]. „[...] ta ofiara iest prawdziwie przebłagalna. Przez nią [...] »otrzy-

---

[39] Dombes I nr 20; por. Akra nr 35 oraz „Stanowisko Instytutu Studiów Ekumenicznych w Strasburgu – Stellungnahme des Instituts für Ökumenische Forschung Strassburg" pt. *Eucharistische Gastbereitschaft* nr 27g.

[40] USA I, II, 2a, f, szczególnie nota 29.

[41] USA I, II, 2 Ac; por. M. Luter. *Vom Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi, 1523*. WA 11. 431-456.

[42] USA I, I, 1a.

[43] Sobór Trydencki. DS 1751; BF VII 329.

mujemy miłosierdzie i znajdujemy łaskę w stosownej chwili« (Hbr 4,16)... Jedna i ta sama jest bowiem hostia (Opfergabe, victim, victime), ten sam Ofiarowujący obecnie przez posługę kapłanów, który wówczas ofiarował siebie na krzyżu, a tylko sposób ofiarowania jest inny... Dlatego też słusznie ofiarowuje się ją nie tylko za grzechy, kary, zadośćuczynienia oraz inne potrzeby wiernych żyjących, ale według tradycji apostołów także za zmarłych w Chrystusie, którzy jeszcze nie zostali całkowicie oczyszczeni"[44].

58. Wierni, jako członkowie Jego Ciała, są włączeni w ofiarę Chrystusa. Dokonuje się to w różny sposób; żaden z nich nie dorzuca niczego z zewnątrz do tej ofiary Chrystusa, lecz każdy z niej się rodzi i na nią wskazuje.

Do ofiary eucharystycznej należy liturgiczne przygotowanie do Uczty Pańskiej wraz z ofiarowaniem chleba i wina. Wymaga się przede wszystkim wewnętrznego przygotowania, uznania i wyznania własnej bezsiły i totalnej zależności od pomocy Pana, posłuszeństwa Jego przykazaniom, wiary w Jego słowa i w Jego obietnicę. W eucharystycznym uobecnianiu zaofiarowanego i ofiarowującego się Pana, ci, których On odkupił, mogą składać ofiarę (opfern, offering, offrir un sacrifice) w najlepszym znaczeniu tego słowa. Przynoszą w ofierze Ojcu Niebieskiemu dar, który nie może być ani samowystarczalny, ani samodzielnie usprawiedliwiający. Jest to dar całkowicie wolny, nie należący się nikomu dar Bożej miłości, w żaden sposób nie zasłużony przez człowieka; jest on też ściślej związany z ludźmi, niż z czymkolwiek, co można złożyć w ofierze; przecież Chrystus stał się całkowicie naszym; jest naszą głową. Sami z siebie nie posiadamy niczego i niczego nie możemy uczynić. Dlatego niczego nie odnosimy do siebie, ale wszystko do Niego. Sami z siebie nie możemy zaofiarować Bogu ani chwały, ani czci. Składamy w ofierze Chrystusa; to On jest chwałą i czcią. W tym geście oznaczającym własną niemoc całkowite zdanie się na Chrystusa, przedstawienie Go Ojcu i złożenie mu Go w ofierze, Kościół katolicki pragnie to wszystko wyrazić, gdy ośmiela się mówić, że nie tylko Chrystus siebie ofiarowuje w ofierze za ludzi, ale także Kościół składa Go w ofierze. „Chrystus tak ściśle zjednoczył ze sobą członki swego ciała i tak je między sobą zespolił, że uczestniczą w Jego akcji uwielbienia, samozaofiarowania i składania Ojcu ofiary. Dzięki temu zespoleniu się w jedno Chrystusa i chrześcijan zebranie eucharystyczne składa Chrystusa w ofierze, zgadzając się, by w mocy Ducha Świętego również ono zostało przez Chrystusa ofiarowane Ojcu. Poza Chrystusem nie mamy żadnych darów, żadnego uwielbienia, żadnej ofiary, które moglibyśmy sami z siebie złożyć Bogu. Poza Chrystusem, Barankiem ofiarnym i ofiarą, którą sam Ojciec nam podarował, nie mamy innego do zaofiarowania"[45].

---

[44] Sobór Trydencki. DS 1743; BF VII 321.

[45] USA I, I, 2b.

59. Po stronie ewangelickiej obawiano się, że rozumienie Eucharystii jako ofiary przebłagalnej może stać w sprzeczności z jedynością i doskonałą wystarczalnością ofiary krzyża oraz może kwestionować jedyne zbawcze pośrednictwo Chrystusa (por. ekskurs *Msza jako ofiara przebłagalna*). Według ujęcia reformacji luterańskiej sprawowanie Uczty Pańskiej ma na celu dokładnie to, by zebranej wspólnocie udzielać darów ofiary krzyżowej, obecnej jako skuteczny środek zbawienia, i by wspólnota przyjmowała je wiarą. Za skandal uznano fakt, że w praktyce komunia wiernych zeszła na dalszy plan. Zasadniczą przyczynę takiego stanu rzeczy widziano w idei mszy jako ofiary przebłagalnej. Sądzono, że przez to zostały otworzone drzwi do wyobrażeń, iż wierni mogą się zdyspensować od wiary w przyjmowaniu łaski eucharystycznej i że kapłani posiadają autonomiczną moc składania ofiary (por. reformacyjną polemikę przeciw mszy jako dziełu ex opere operato). Dlatego tradycja luterańska do dzisiaj unika jakiejkolwiek mowy o „Ofierze mszalnej".

60. Przeciwnie, reformacja luterańska uznawała Uczty Pana jako ofiary dziękczynienia za ofiarę krzyża obecną w sakramencie. Ta ofiara dziękczynna jest wyrazem wiary i dokonuje się w taki sposób, że my składamy ofiarę z Chrystusem, tj. „że my opieramy się na Chrystusie naszą silną wiarą w Jego testament i że nie inaczej stajemy przed Bogiem z naszą modlitwą, wyrazami chwały i ofiarą jak tylko przez Niego i Jego instrument [zbawienia], oraz że nie wątpimy, iż On jest naszym proboszczem i księdzem (tzn. kapłanem) w niebie przed obliczem Boga"[46]. Tak rozumiana „ofiara eucharystyczna"[47] sprawowana przez ludzi, którzy dostąpili pojednania w wierze, wyraża się w dziękczynieniu i błogosławieniu (Lob), w przyzywaniu i wyznawaniu Boga, w cierpieniu i w dobrych uczynkach wierzących. To jest ofiarą, która według doktryny reformacji została szczególnie podkreślona w nawiązaniu do 1 P 2, 5 i Rz 12,1[48].

61. W dialogu ekumenicznym nauczyliśmy się lepiej rozumieć stanowiska innych. Zupełnie szczególnie przyczyniły się do tego studia na temat historycznego kontekstu polemiki reformatorów, podobnie zresztą jak uwzględnienie rozwoju, jaki dokonał się ostatnio w obu naszych Kościołach. Sposób ujmowania spraw przez drugich coraz lepiej widzimy jako pytanie skierowane pod adresem naszego stanowiska i jako pomoc, by je udoskonalić, pogłębić i wlać w nie nowe życie.

Z wdzięcznością możemy stwierdzić wzrastającą zbieżność poglądów w wielu sprawach, które dotąd bardzo poważnie obciążały nasz dialog:

a) Według nauki katolickiej ofiara mszy jest uobecnieniem ofiary krzyża. Nie powtarza jej i niczego nie dodaje do jej wartości zbawczej. Jeśli rozumie

---

[46] M. Luter. *Ein Sermon von dem neuen Testament, das ist die heilige Messe 1520*. WA 6, 369; por. USA I, I, 2b, nota 6.

[47] *Sacrificia eucharistica*. *Apologia Konfesji augsburskiej* XXIV 25.

[48] Por. szczególnie *Apologia Konfesji augsburskiej* XXIV 19-26.

się ją w taki sposób, potwierdza ona, a nie kwestionuje, jedyność i doskonałą wystarczalność Chrystusowej ofiary krzyża.

b) Związane z sakramentologią ex opere operato według nauki katolickiej ma świadczyć o priorytecie działania Bożego. Luteranom również chodzi o podkreślenie tego priorytetu.

c) Takie rozumienie ex opere operato nie wyklucza postawy wiary czy to jednostki, czy to całej uczestniczącej wspólnoty: umożliwia i dynamizuje działanie Boże.

d) Nie będzie się już dłużej pomniejszało doniosłości uczestnictwa wiernych przekonaniem, że owoce Eucharystii sięgają poza krąg uczestników. Oczywiście, Chrystus swoje ciało i krew darowuje tym, którzy Go w Eucharystii z wiarą przyjmują i tego nie da się przenieść na innych; wolno nam jednak ufać, że On również innym udziela swej pomocy. Czy i jak to się dzieje, pozostaje całkowicie tajemnicą suwerennej miłości Pana. Takie modlitwy wstawiennicze za określone osoby – żywe czy zmarłe – nie chcą ograniczać Jego wolności.

Te poglądy budzą w nas nadzieję, że uda się wyjaśnić takie problemy otwarte.

Komunia eucharystyczna

62. Katolicy i luteranie wspólnie wyznają, że w Eucharystii przyjmuje się rzeczywiście ciało i krew Pana czy to na zbawienie, czy to na potępienie (por. 1 Kor 11, 27-29). Wyznają, że przyjęcie z wiarą eucharystycznego chleba i wina obdarowuje osobowym zjednoczeniem z Jezusem Chrystusem, naszym Panem i Zbawicielem. Zgadzają się również co do tego, że skuteczności przyjmowania przez wiernych Pana nie da się mierzyć ludzkimi kryteriami i że przynależy do dziedziny wolnego działania Bożego, którym nie można manipulować.

63. Luteranie i katolicy wspólnie podzielają też przekonanie, że Eucharystia jest zasadniczo posiłkiem wspólnotowym. Według rozumienia ewangelickiego komunia wspólnoty jest, według ustanowienia Pana, konstytutywną częścią celebracji eucharystycznej. Dlatego we mszach bez udziału ludu (nazywanych niejednoznacznie i teologicznie niepoprawnie „mszami prywatnymi") widzą praktykę, która nie godzi się ani z ustanowieniem Pańskim, ani z praktyką starożytnego Kościoła. W tym czasie, od Soboru Watykańskiego II, dokonała się doniosła przemiana w liturgicznej praktyce Kościoła katolickiego; żąda się stawiania na pierwszym miejscu „celebracji wspólnej, obecności i czynnego uczestnictwa wiernych..., chociaż każda msza ma zawsze charakter publiczny i społeczny"[49]. To pierwszeństwo celebracji we wspólno-

---

[49] Sobór Watykański II. *Konstytucja dogmatyczna o liturgii świętej.* Nr 27; por. także Sobór Trydencki. DS 1747; BF VII 325.

cie oznacza rzeczywiste zbliżenie naszych praktyk eucharystycznych (por. ekskurs *Eucharystia jako wspólny posiłek*).

64. Katolicy i luteranie są wspólnie przekonani, że chleb i wino należą do integralnej formy Eucharystii. W katolickiej celebracji Eucharystii udziela się wiernym komunii najczęściej tylko pod postacią chleba. Czyni się tak z racji przede wszystkim praktycznych, na podstawie przekonania, że w każdej z obu postaci Chrystus jest w pełni obecny, a więc przyjmowanie tylko jednej postaci nie znaczy jakiegokolwiek umniejszenia skuteczności. Reformatorzy, przeciwnie, sądzą, że tylko tam okazuje się pełne posłuszeństwo słowom ustanowienia i jedynie wówczas zapewnia się integralność znaku sakramentalnego, gdy wszyscy także piją z kielicha. Jednak nauka luterańska nie przeczy, że Chrystus jest w pełni obecny pod każdą postacią, a luterańska praktyka zna przypadki spowodowane koniecznością duszpasterską, kiedy to Wieczerza Pańska może być przyjmowana również pod jedną tylko postacią (por. ekskurs *Eucharystia jako wspólny posiłek*).

Sobór Watykański II znacznie poszerzył zakres możliwości przyjmowania Eucharystii pod obu postaciami w odniesieniu tak do okoliczności, jak do komunikujących. Jeśli nadal pozostają pewne rozbieżności w doktrynie i praktyce, to nie mają one rangi różnic oddzielających od siebie Kościoły.

Eucharystyczny urząd posługiwania

65. Katolicy i luteranie są przekonani, że przewodniczenie Eucharystii należy do sług ustanowionych w tym celu ze strony Kościoła.

66. Według nauki katolickiej każdym należytym sprawowaniem Eucharystii „kieruje biskup, któremu powierzony jest obowiązek oddawania Majestatowi Bożemu kultu religii chrześcijańskiej i kierowania tym kultem zgodnie z przykazaniami Pańskimi i prawami Kościoła”[50]. „Tylko taka Eucharystia jest poprawna, którą sprawuje się pod przewodnictwem biskupa lub kogoś przezeń upoważnionego”[51].
Co za tym idzie, do przewodniczenia w Uczcie Pańskiej konieczna jest sakra biskupia względnie święcenia kapłańskie; stąd nie ma, nawet w wypadkach wyjątkowych, celebracji eucharystycznej bez wyświęconego kapłana. Ze względu na brak sakramentu święceń Kościół katolicki sądzi, że odłączone od niego wspólnoty kościelne „nie przechowały autentycznej i pełnej istoty (genuina atque integra substantia) misterium eucharystycznego”[52].

---

[50] Sobór Watykański II. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*. Nr 26.
[51] Ignacy z Antiochii. *Ad Smyrn*. 8, 1; PG 5, 713.
[52] Sobór Watykański II. *Dekret o ekumenizmie*. Nr 22.

67. Także według nauki luterańskiej eucharystyczna służba Boża ma być sprawowana przez ordynowanego pastora[53]. „Zadaniem urzędu jest zwiastowanie Ewangelii i zgodne z Ewangelią sprawowanie sakramentów, by przez to budzić i wzmacniać wiarę"[54]. Według koncepcji luterańskiej urząd kościelny został ustanowiony przez Boga, chociaż ordynacja na ogół nie jest zwana sakramentem[55].

68. Dialog między obu tradycjami pozwolił już stwierdzić godne uwagi zbieżności w sprawie urzędu. Dotyczą one sposobu rozumienia genezy i funkcji tego urzędu oraz sposobu jego przekazywania przez nałożenie rąk i wezwanie Ducha Świętego[56]. Na podstawie tych stwierdzeń zalecono „poważne przebadanie" możliwości wzajemnego uznania urzędów kościelnych[57]. W realizacji tego zalecenia trzeba będzie m.in. zapytać, jak luteranie oceniają Eucharystię sprawowaną bez ministra ordynowanego, a również jak Kościół katolicki – biorąc pod uwagę luterańskie rozumienie i praktykę ordynacji – zapatruje się na Eucharystię sprawowaną w Kościele luterańskim. W ogólności trzeba wyjaśnić sposób, w jaki należy widzieć właściwą rolę i eklezjologiczny status urzędu i jakie to ma konsekwencje dla struktury Kościoła.

Wspólnota eucharystyczna

69. Katoliccy i luterańscy chrześcijanie wspólnie wyznają, że Jezus Chrystus zespala między sobą tych chrześcijan, którzy z Nim są złączeni.

70. Według przekonania katolików odnosi się to również do eucharystycznej wspólnoty z Chrystusem. Dlatego zaliczają się do niej także ci, którzy zasnęli w pokoju Pana. Stąd do katolickiej celebracji eucharystycznej należy przyczynne wspominanie zmarłych. Kościół katolicki wspomina również tych zmarłych, którzy stali się już uczestnikami szczęśliwości w niebie. Dziękuje Bogu za udzieloną im łaskę oraz poleca się ich wstawiennictwu i opiece.

71. Luterańska celebracja eucharystyczna również w oddawaniu chwały Bogu i w modlitwie wstawienniczej wyraża łączność (Gemeinschaft, communion) istniejącą między niebieską i ziemską wspólnotą (Gemeinde, congregation, communion). Reformacja, co prawda, odrzuciła wzywanie świętych, ale nie zaprzeczyła ich wstawiennictwa w niebie[58]. Rezerwa ze strony

[53] *Konfesja Augsburska* XIV.
[54] Malta nr 61.
[55] USA II, 16; Malta nr 59.
[56] Por. Malta nr 59.
[57] Malta, nr 63-64.
[58] *Artykuły Szmalkaldzkie* II 2.

jej nauczania odnośnie do losu zmarłych nakazuje rezerwę w stosunku do modlitwy za nich.

72. Według nauki katolickiej wspólnota eucharystyczna wymaga i sprawia wzrost Kościoła jako konkretnej wspólnoty w wierze. Ta wspólnota zasadniczo obejmuje:

– Władzę posługiwania (Dienstvollmacht, ministerial power, pouvoir ministériel) nadaną przez Chrystusa Jego apostołom i ich następcom, biskupom i kapłanom, czyli władza sakramentalnego aktualizowania Jego aktu kapłańskiego, przez który On raz na zawsze zaofiarował się za wszystkich swojemu Ojcu w Duchu Świętym i oddał się swoim wiernym, by stanowili z Nim jedno.

– Jedność tego posługiwania, które należy wypełniać w imię Chrystusa, głowy Kościoła, a więc w hierarchicznie ukonstytuowanej wspólnocie posługujących.

– Wiarę Kościoła wyznawaną w samej akcji eucharystycznej, przez którą odpowiada on w Duchu Świętym na dar Chrystusa, jakim On rzeczywiście jest[59].

Według II Soboru Watykańskiego „nie można jednak uznać współudziału w świętych czynnościach (communicatio in sacris) za środek, który bez zastrzeżeń (indiscretim) należałoby stosować, by przywrócić jedność chrześcijan"[60]. Dlatego, jeśli wspólna celebracja katolików z protestantami jest zakazana, to jednak można dopuścić kogoś do uczestnictwa w katolickiej Eucharystii, jeśli zachodzą wystarczające racje (propter rationes sufficientes)[61].

73. Również Kościół luterański wie o związku istniejącym między wspólnotą eucharystyczną a wspólnotą kościelną. Dopuszcza jednak pewną możliwość wspólnoty eucharystycznej nawet w obecnej sytuacji kościelnego podziału. Przyjąwszy własne kryteria ważności celebracji eucharystycznej może tę ważność uznać łatwiej niż Kościół katolicki. „Wobec stwierdzenia, że istnieją zbieżne punkty widzenia w sposobie rozumienia Ewangelii, co ma decydujące znaczenie dla jej głoszenia, dla szafarstwa sakramentów i dla praktyki liturgicznej, luteranie wypowiadają pogląd, że już obecnie można się opowiedzieć za tym, aby przy nadarzających się okazjach dochodziło do wspólnoty ambony i do wspólnego sprawowania Eucharystii... Strona luterańska podkreśla, że praktyka Wieczerzy Pańskiej rozdzielonych Kościołów musi kierować się tym, jakie wymagania stawia Kościołowi służba na rzecz pojednania ludzi... Wieczerza, w której nie mogą uczestniczyć ludzie wierzą-

---

[59] Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan. *Instrukcja o szczególnych wypadkach, w których wolno chrześcijan innych wyznań dopuścić do komunii świętej w Kościele katolickim.* 1 czerwca 1972 r. nr 2 a.

[60] *Dekret o ekumenizmie.* Nr 8.

[61] Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan. *Dyrektorium ekumeniczne.* Cz. I, nr 55.

cy i ochrzczeni, kryje w sobie wewnętrzną sprzeczność i w skutek tego już w założeniu nie spełnia zadania, jakie postawił przed nią Pan"[62].

II. Konkretne formy liturgiczne

74. Przyjęta wiarą prawda o Wieczerzy Pańskiej winna określać treść i formę liturgii. To nasze wspólne zadanie możemy i mamy obowiązek wypełnić w znacznej mierze wspólnie; równocześnie w różnych wspólnotach, okresach czasu i tradycjach ujawniają się różne zadania i punkty wyjścia.

75. „Najlepszą drogą do jedności w sprawowaniu Eucharystii i do interkomunii jest odnowa samej Eucharystii w różnych Kościołach pod względem nauczania i liturgii"[63]. Także w odniesieniu do Eucharystii istnieją kroki w kierunku centrum, zbliżające nas do siebie. By to osiągnąć, „wierni muszą przystępować do liturgii z należytym usposobieniem duszy, winni myśli swoje uzgadniać ze słowami i tak współpracować z łaską niebieską, aby nie otrzymali jej na darmo"[64].

Postulowana odnowa zawsze winna zmierzać w dwu kierunkach: najpierw ku Panu, Jego słowu i Jego woli, następnie ku współczesnym, z ich trudnościami i możliwościami, czyli tak ku „małej trzódce" współwierzących, jak też ku niezliczonej owczarni wszystkich ludzi, dla zbawienia których została ustanowiona Eucharystia.

Wspólne świadectwo eucharystycznej wiary i wspólne próby zadokumentowania jej życiem nie mają nic wspólnego z uniformizmem. Tak teologia, jak pobożność posiadają bogactwo możliwości, gdy chodzi o liturgiczny wyraz. Mogą i powinny się nawzajem wyjaśniać i dopełniać. Tak do życia kościelnego w ogóle, jak do form liturgicznych odnoszą się słowa: „Tak to w różnorodności dają świadectwo jedności przedziwnej w Ciele Chrystusowym: sama bowiem rozmaitość łask, posług duchownych i działalności gromadzi w jedno synów Bożych, bo »wszystko to sprawia jeden i ten sam Duch« (1 Kor 12,11)"[65].

76. Nie kwestionując tego zróżnicowania co do niektórych podstawowych elementów należy zabiegać o większą zgodność.

Według wspólnego przekonania celebracja eucharystyczna ujmowana całościowo zawiera pewną liczbę elementów istotnych. Należą do nich: przepowiadanie słowa Bożego, dziękczynienie za dzieła Boże w stworzeniu i odkupieniu wraz ze wspominaniem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, słowa ustanowienia według Nowego Testamentu, przyzywanie Ducha Świętego

---

62 Malta nr 64 i 72.

63 Akra nr 31.

64 Sobór Watykański II. *Konstytucja dogmatyczna o liturgii świętej.* nr 11.

65 Sobór Watykański II. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele.* Nr 32.

nad chlebem, winem i wspólnotą, modlitwa wstawiennicza za Kościół i świat, Modlitwa Pańska, pożywanie i picie we wspólnocie z Chrystusem i każdym członkiem Kościoła[66].

Tym podstawowym elementom, które wspólnie uznaliśmy, winna odpowiadać praktyka liturgiczna. Z tymi zadaniami, które nakładają na nas wspólny obowiązek, wiążą się inne, w sposób szczególny właściwe każdemu z naszych Kościołów.

Według przekonania luterańskiego katolicy winni: 1) unikać odprawiania mszy bez udziału ludu; 2) lepiej zadbać o przepowiadanie Słowa Bożego podczas każdej celebracji eucharystycznej; 3) udzielać komunii pod dwoma postaciami.

Według przekonania katolików luteranie winni zabiegać: 1) o częstsze sprawowanie Wieczerzy Pańskiej („Ponieważ Eucharystia jest nową służbą liturgiczną powierzoną przez Chrystusa Kościołowi, wydaje się normalnym, że powinna być sprawowana nie rzadziej niż w każdą niedzielę albo raz w tygodniu"[67]); 2) o większy udział całej wspólnoty (szczególnie dzieci); 3) o ściślejszy związek liturgii słowa z liturgią sakramentu.

Nie możemy zapominać, że praktyczne różnice, które się w tym przejawiają, częściowo zależą od jeszcze nie przezwyciężonych różnic w rozumieniu wiary. Wyjaśnienie i przezwyciężenie ich to nasze wspólne zadanie.

III. Recepcja

77. Teologia pozostaje tak długo teorią jednostek, jak długo jej nie zaakceptuje i nie przeżyje cały lud Boży. Nawet wypowiedzi soborowe dopiero wówczas nabierają pełnej skuteczności, gdy się wcielą w życie i myślenie wiernych. Jest więc rzeczą konieczną, by na nasze wspólne świadectwo o Wieczerzy Pańskiej odpowiedzieli nasi współchrześcijanie i by uczynili to jako współodpowiedzialni. Zwracamy się więc do nich z prośbą o przebadanie i rozważenie naszych przemyśleń, o ile wymagają one koniecznych poprawek, i w jakiej mierze można je zaakceptować.

Niniejszy dokument został podpisany przez wszystkich członków Komisji Mieszanej:

Członkowie rzymskokatoliccy: bp H. L. Martensen (przewodniczący); prof. J. Hoffmann;; ks. J. F. Hotchkin; prof. dr S. Napiórkowski; radca akademicki dr V. Pfnür; bp sufragan prof. dr P. W. Scheele.

Członkowie ewangelicko-luterańscy: prof. dr G. A. Lindbeck (przewodniczący); bp krajowy H. D. Dietzfelbinger; pastor dr K. Hafenscher; dr P. Nasution; doc. dr L. Thunberg; prof. dr Bertoldo Weber.

Sekretarze: prof. dr H. Schütte (Kościół rzymskokatolicki); prof. dr V. Vajta (Kościół ewangelicko-luterański).

---

[66] Por. Akra nr 28. [67] Akra nr 33.

Drogi do wspólnoty

Przedmowa

Komisja Mieszana rzymskokatolicka i ewangelicko-luterańska, ustanowiona przez Komitet Wykonawczy Światowej Federacji Luterańskiej i Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan, otrzymała jako zadanie pracę nad rozwiązaniem tych problemów, których raport *Ewangelia a Kościół* (*Raport z Malty*) z 1972 r. nie mógł wyczerpująco rozważyć.

W r. 1978 komisja opublikowała dokument o Wieczerzy Pańskiej, tj. Eucharystii, jako pierwszy owoc swoich prac. Zapowiedziała równocześnie studium na temat posługiwania kościelnego (das kirchliche Amt) i biskupstwa. Przygotowuje się jego publikację. Przed tym jednak komisja pragnie przedstawić niniejszy dokument pt. „Drogi do wspólnoty" (Wege zur Gemeinschaft). Próbuje w nim rozwinąć słowa *Raportu z Malty*: „Kroczyć trzeba drogą stopniowego zbliżania się do siebie, drogą, na której możliwe są różne stadia" (nr 73).

W ciągu swej pracy komisja doszła do przekonania, że dalszy rozwój stosunków między Kościołami wymaga jasności i uzgodnienia stanowisk co do celu (część I), jak też odnośnie do konkretnych kroków w stronę jedności (część II). Koniecznie potrzebujemy uzgodnionego stanowiska w kwestii, jak w dialogu podchodzić do różnych tematów i jak ustalać podejmowane wspólnie zadania, by uniknąć konfliktów i nieporozumień w słowach i działaniu.

„Drogi do wspólnoty" – to przede wszystkim podsumowanie tego, w czym byliśmy zgodni, jak również tego, czego na razie nie przedyskutowaliśmy lub co nie zostało rozwiązane. To, co piszemy, opiera się na wypowiedziach strony rzymskokatolickiej i luterańskiej oraz na niektórych oświadczeniach Światowej Rady Kościołów, które odzwierciedlają ogólną zgodność ekumeniczną. Część II, bardziej praktyczna i duszpasterska, zawiera zalecenia i sugestie. Czytelnik może przeżyć zdumienie, podobnie jak to się przydarzyło członkom komisji: »już obecnie posiadamy w zadziwiający sposób zbliżone do siebie wizje celu ruchu ku jedności. Istnieje ogromna liczba doniosłych i praktycznych kroków, które możemy wspólnie uczynić, by ten cel osiągnąć.

Z drugiej strony, tak się nam wydaje, w naszej obecnej sytuacji trzeba koniecznie lepiej wyjaśnić, jakiego kształtu jedności kościelnej poszukują

chrześcijanie. W ostatnich latach toczyły się na ten temat pogłębione i niekiedy gorące dyskusje. Również Komisja Mieszana postanowiła opracować dokument o „modelach jedności" (Modelle der Einheit), w którym należało podjąć próbę wykładu na temat koncepcji jedności i różnych etapów wzajemnego zbliżenia, lepszego niż dotychczasowe.

Niniejszy dokument zawiera już pewne podstawowe elementy dla wspomnianej pracy. Mamy nadzieję, iż może oddać usługi w pracy nad problemami, które czekają jeszcze na rozwiązanie. Pragnie przede wszystkim zachęcić wierzących do spotkań w wierze, modlitwie i życiu, głębszych niż dotychczasowe. Poddajemy to pod szczególną rozwagę w nadziei oraz modlitwie, ażeby Bóg posłużył się tym do budowania jedności, jak On jej pragnie dla swego ludu i dla swego świata.

Augsburg, 23 lutego 1980 r.

Współprzewodniczący

Hans L. Martensen
Biskup Kopenhagi
Dania

George A. Lindbeck
Profesor Yale University
New Haven, USA

Drogi do wspólnoty

1. Wewnątrzchrześcijański rozłam stanowi cios i dramat dla Kościoła i świata: „jawnie sprzeciwia się woli Chrystusa, jest zgorszeniem dla świata, a przy tym szkodzi najświętszej sprawie przepowiadania Ewangelii wszelkiemu stworzeniu"[1]; szkodzi nadto służbie, jaką chrześcijanie zawsze są winni światu (por. Iz 61, 1-2; Łk 4, 18-19).

2. Zobowiązuje to nas do czynienia wszystkiego, co pomaga przezwyciężyć ten rozłam. Znaczy to m.in. podjęcie próby wypracowania jednej możliwie wspólnej wizji jedności Kościoła na wszystkich płaszczyznach w posłuszeństwie wiary[2].

Potrzebujemy „wspólnej wizji", jeśli bowiem nie będziemy szli do wspólnego celu, będziemy nadal żyć oddalając się wzajemnie od siebie. A jeśli będziemy pojmować ten cel sprzecznie, z konieczności iść będziemy w różnych kierunkach.

---

[1] Sobór Watykański II. *Dekret o ekumenizmie.* Nr 1.

[2] *Diskussionspapier der Sekretäre der konfessionellen Weltbünde. Die ökumenische Rolle der konfessionellen Weltbünde in der einen ökumenischen Bewegung, 1974.* Nr 53.

Potrzebujemy jedności „na wszystkich płaszczyznach", z nią bowiem łączą się wszystkie dziedziny naszego życia. Zawsze i wszędzie, gdzie żyją chrześcijanie, chodzi o jedność w Chrystusie i każdy jest powołany, by dodał swój wkład w to dzieło.

Wymaga tego „posłuszeństwo wiary". Tylko to, czego chce Pan, co On daje i co nakazuje, jest rozstrzygające. Rozumie to jedynie człowiek wierzący. On też został wezwany, by w słowach i czynach, pojedynczo i zespołowo, dawał świadectwo temu, co otrzymał w wierze.

3. W tym znaczeniu pragniemy wspólnie powiedzieć „w posłuszeństwie wiary", jak my, chrześcijanie katolicy i luteranie, widzimy cel jedności (część I) i jakie kroki ku jedności wydają się nam konieczne (część II).

I. Jedność jako cel

4. Cel jedności został nam dany z góry: nie trzeba go konstruować i nim manipulować; my go otrzymaliśmy; nie został on zarezerwowany dla odległej przyszłości jako całkowicie nowa rzeczywistość; on już jest obecny i działa pośród nas w swoich zasadniczych elementach.

5. Cel jedności zarysowuje się w słowie i dziele Pana, w świadectwie Pisma św., a również w nauczaniu Kościoła.

6. Jedność, której szukamy, już się zaczątkowo urzeczywistnia. Mimo wszelkich naszych grzechów, Pan nie zaprzestaje swego jednoczącego działania. Jak szedł na śmierć, „by rozproszone dzieci Boże znów zgromadzić w jedno" (J 11, 52), tak nie przestaje żyć i działać, „aby wszyscy stanowili jedno" (J 17, 21). Wbrew wszelkim popędom, które zagrażają chrześcijańskiej jedności od wewnątrz i z zewnątrz, prowadzi swoje dzieło mocą swego zmartwychwstania i wyniesienia w Duchu Świętym. Kończy to, co rozpoczął.

7. Wraz z darami, które powierzył swojemu Kościołowi, prowadzi on rozproszoną owczarnię ku pełnej jedności; bez aktywnej wierności tym darom nie sposób ani dojrzeć, ani osiągnąć celu tej wspólnoty.

8. Odnośnie do konkretnego kształtu jedności zarówno obecnej, jak i przyszłej, której oczekujemy i poszukujemy, trzeba powiedzieć, że chrześcijańska jedność:

jest darem łaski trójjedynego Boga, dziełem, które On sam urzeczywistnia (a), jest osiągana środkami, które sam wybiera (b), w sposób, jaki sam określa (c), charakteryzuje się podstawowymi strukturami, które on sam ustala (d), dąży do jedynej w swoim rodzaju i rzeczywiście powszechnej wspólnoty (e).

a) Wspólnota – dar łaski

9. Jak każdy dobry dar, także jedność pochodzi od Ojca przez Syna w Duchu Świętym.

Ojciec pragnie, „gdy nadejdzie pełnia czasu, znów wszystko... zjednoczyć w Chrystusie" (Ef 1, 10), i sprawia to. Wszystko, co Syn czyni dla jedności, bierze swój początek z Ojca. „Wszystko złożył (Bóg) pod Jego stopy, a Jego samego uczynił Głową wszelkiego Kościoła, który jest Jego Ciałem. To właśnie (w Kościele) przebywa Chrystus w całej swojej pełni, napełniając wszystko we wszelki sposób" (Ef 1, 22-23).

10. Podstawowe dzieło zaprowadzania jedności dokonało się we wcieleniu Syna Bożego, w którym bóstwo i człowieczeństwo zjednoczyły się nierozdzielnie w jednej osobie. Wszystko, co Jezus Chrystus powiedział, uczynił i wycierpiał, płynęło z tej jedności i dążyło do tego, „aby wszyscy stanowili jedno" (J 17, 21). Ze względu na jedność zgodził się na śmierć krzyżową. Przynależy ona w istotny sposób do odkupienia i pojednania, którymi nas obdarował, jak też do uczestnictwa w Jego chwale: „Przekazałem im chwałę, którą Ty Mnie obdarzyłeś, aby byli jedno, jak Ty i Ja stanowimy jedno" (J 17, 22).

11. Krwią swoją zburzył mur, który oddzielał ludzi od ludzi i ludzi od Boga (Ef 2, 11-22). Jego śmierć na krzyżu jest sądem nad wszystkimi naszymi grzechami, także nad grzechami przeciw jedności, i jest łaskawym darowaniem wszystkich grzechów. „Przez krwawą śmierć Jezusa na krzyżu" został zaprowadzony jednoczący pokój (Kol 1, 20). Dlatego jedność stoi zawsze pod znakiem krzyża: wśród sprzeczności i oporów, w niezrozumieniu i nadużyciach, żyje ona dzięki darowi, który Jezus Chrystus uczynił z siebie samego, i zobowiązuje do naśladowania ukrzyżowanego Pana; „Kościół znajduje swoją jedność w swoim ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Panu, kiedy wchodzi w Jego cierpienie dla odkupienia grzesznego i podzielonego świata"[3].

12. Swego dzieła na krzyżu i wszystkich innych dzieł, które niosą jedność, Jezus Chrystus dokonuje w Duchu Świętym. Ponieważ pragnie, by Jego uczniowie stanowili jedno jak On z Ojcem, przyrzeka im Ducha, w którym Ojciec i Syn zjednoczeni są w sposób zupełnie wyjątkowy. Święto zesłania Ducha Świętego jest dla Kościoła wielkim znakiem, że Pan spełnił swoją obietnicę.

13. Każde włączenie w żywą jedność dokonuje się w Duchu Świętym. „Wszyscy bowiem jednym Duchem zostali ochrzczeni, (aby stanowili) jedno ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscyśmy też

---

[3] *2. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1954 in Evanston, Bericht der Sektion I.* nr 9.

zostali napojeni jednym Duchem" (1 Kor 12, 13; por. 1 Kor 12, 1-11). „W każdym naszym kroku w stronę jedności pełniejszej niż ta, którą obecnie widzimy, jesteśmy całkowicie uzależnieni od Ducha Świętego"[4]. On martwe ożywia, a rozłączone sprowadza do jednej, wszystko obejmującej wspólnoty. Jedność chrześcijańska żyje mocą Ducha Świętego. Jest wspólnotą Ducha Świętego.

b) Pośrednictwo wspólnoty

14. Skoro sami z siebie nie jesteśmy w stanie zdobyć Chrystusowego życia oraz jedności w Chrystusie, a tym mniej je urzeczywistniać, nie pozostaje nam nic innego, jak postawić na pośredniczące w stosunku do nich działanie Ducha Świętego. Według Pisma św. dokonuje się to przez słowo Pana (1) i Jego sakramenty (2), z pomocą różnych posługiwań całego ludu Bożego (3). „Kościół jako Ciało Chrystusa żyje z darów swego Pana w słowie i sakramencie, czuje się powołany do wiary, zgromadzany i uświęcany przez Ducha Świętego, a jako lud Boży ukazuje się w świecie jako ludzka wspólnota"[5].

1. Słowo

15. W modlitwie arcykapłańskiej o jedność Jezus mówi: „To ja przekazałem im Twoje słowo... Uświęć ich w prawdzie. Słowo Twoje jest prawdą" (J 17, 14. 17). On woła swoje owce po imieniu i prowadzi je (J 10, 3), „by nastała jedna owczarnia i jeden pasterz" (J 10, 16). Kiedykolwiek i gdziekolwiek ktoś słyszy Jego głos, powierza się mu z zaufaniem i pozwala, by go nawoływał ku Pasterzowi oraz owczarni, w sposób zawsze nowy, na przekór wszelkim tendencjom ku rozproszeniu, jedność staje się rzeczywistością. Dlatego to wspólne słuchanie słowa Bożego i wierne przylgnięcie do jednej i tej samej Ewangelii (por. Ga 1, 6-10) są koniecznymi krokami na drodze ku pełnej jedności.

W swoim słowie „Chrystus sam buduje swój Kościół i w ten sposób urzeczywistnia jego jedność"[6]. Łączy się z tym jego sakramentalne działanie.

---

[4] *3. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1961 in Neu-Delhi, Bericht der Sektion I.* Nr 9.

[5] *Lutherischer Weltbund, Ökumenische Beziehungen des LWB.* Genf 1977 nr 171; por. Institut für Ökumenische Forschung. *Lutherische Identität.* Strassburg 1977 nr 7.

[6] *Ökumenische Beziehungen* (zob. przypis 5) nr 181.

16. List do Galatów, ten sam, który podkreśla jedność wiary na podstawie jednej i tej samej Ewangelii, podobnie akcentuje jeden chrzest jako źródło jedności. Mówi: „Wszyscy zaś jesteście przez wiarę synami Bożymi dzięki waszemu zjednoczeniu z Jezusem Chrystusem. Wszyscy bowiem zostaliście ochrzczeni, aby wejść w jedność z Chrystusem i przyoblec się niejako w Chrystusa" (Ga 3, 26-28). Chrystus buduje swój Kościół „wodą przy użyciu słowa" (Ef 5, 26).

17. Karmi go nadto swoim ciałem i krwią. W tym wydarzeniu nie chodzi jedynie o pomoc udzielaną jednostkom, które je przyjmują; buduje się tu cały Kościół. Przyjmując jedno ciało Pańskie wierni stają się jednym Ciałem. „Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało" (1 Kor 10, 17)[7]. Gdzie „zgodnie z nakazem Nowego Testamentu sprawuje się chrzest i Wieczerzę Pańską, tam Chrystus jest rzeczywiście obecny, obdarowuje pojednaniem i zgromadza swoją wspólnotę"[8].

18. Katolicy są przeświadczeni, że z dwoma głównymi sakramentami, tj. z chrztem i Eucharystią, wiąże się pięć dalszych[9]: bierzmowanie, pokuta, namaszczenie chorych, kapłaństwo i małżeństwo. W każdym z nich wiara katolicka dostrzega działającego Pana, który udziela łaski i jednoczy. W każdym z nich chodzi o tego konkretnego człowieka, który przyjmuje sakrament, a równocześnie zawsze chodzi o cały Kościół[10]; on sam ma być rozumiany jako „sakrament jedności"[11], jako „znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego"[12].

19. Także luteranie są przeświadczeni, że obdarzające łaską działanie Pana dokonuje się nie tylko przez przepowiadane słowo oraz sprawowanie chrztu i Wieczerzy. Spowiedź i duszpasterską rozmowę, jak również ordynację, konfirmację i religijne zawieranie małżeństwa rozumieją jako czynności, w których ludzie otrzymują obietnicę i przyrzeczenie łaski, niezależnie od tego, że najczęściej nie uważają tych obrzędów za sakramenty w pełnym tego słowa znaczeniu[13].

---

7 Uzgodnienie Komisji Mieszanej katolicko-luterańskiej *Wieczerza Pańska*. Rzym i Genewa 1978 nr 25-28.

8 *Lutherische Identität* (zob. przypis 5) nr 26.

9 Por. Sobór Watykański II. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*. Nr 9.

10 Por. tamże nr 11.

11 Sobór Watykański II. *Konstytucja o liturgii świętej*. Nr 26.

12 Sobór Watykański II. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*. Nr 1.

13 Por. *Apologia Konfesji Augsburskiej*. XIII 3-17; *Artykuły Szmalkaldzkie*. III; Malta nr 59.

20. Kościół, który żyje ze słowa i sakramentu, został równocześnie przyjęty w ich służbę. W tym celu Pan zlecił każdemu członkowi specjalne dary i zadania. „Z Niego też całe Ciało, zespolone i utrzymywane w jedności dzięki owemu powiązaniu, umacniającemu na swój sposób każdy z członków oddzielnie, wzrasta coraz widoczniej i buduje siebie w miłości" (Ef 4, 16; por. Kol 2, 19).

21. Do szczególnego urzędu (Amt) dochodzi przy tym posługiwanie (Dienst) nieprzekazywalne. „Ze słowem Bożym, które należy przepowiadać, i z sakramentami, których trzeba udzielać, został również dany z ustanowienia Bożego urząd kościelny, który należy przekazywać przez ordynację"[14]. „Istotną i specyficzną funkcją tego szczególnego urzędu jest: zgromadzać i budować wspólnotę chrześcijańską proklamując i ucząc słowa Bożego, przewodnicząc życiu liturgicznemu i sakramentalnemu wspólnoty eucharystycznej"[15].

22. Odnośnie do konkretnej formy, czy konkretnych form, jakie winien przybierać ten szczególny, przez wszystkich przyjmowany urząd, są różne zdania. Katolicy są przeświadczeni, że Jezus Chrystus założył Kościół „posyłając Apostołów, tak jak sam został posłany przez Ojca (por. J 20, 21); chciał też aby ich następcy, mianowicie biskupi, byli w Kościele Jego pasterzami aż do skończenia świata. Żeby zaś episkopat był jeden i nie podzielony, postawił nad innymi Apostołami św. Piotra i w nim ustanowił trwałą i widzialną zasadę i fundament jedności i wspólnoty (communio)"[16].

23. Również luteranie są przeświadczeni, że poszczególna wspólnota pozostaje w koniecznym związku z Kościołem powszechnym. Pociąga to za sobą posługiwania kierownicze ponadparafialne (episkopē) w sensie duchowej odpowiedzialności za przepowiadanie, sakramenty i jedność Kościoła. Z tego wynika, że obok urzędu duszpasterza danej parafii (wspólnoty) do Kościoła należą również urzędy ponadparafialne. Według koncepcji luterańskiej model biskupstwa nie opiera się na ustanowieniu Pana, który chciał go takim mieć zawsze i w każdej sytuacji; jednak taka, a nie inna, forma ukształtowała się pod działaniem Ducha Świętego; ze względów historycznych i ekumenicznych luteranie mogliby się zgodzić na jej przywrócenie. Także posługiwanie na rzecz jedności całego Kościoła odpowiada, według luteranów, woli Pana, byle tylko nie uważać, że konkretna jego forma została ustalona raz na zawsze.

---

[14] *Lutherische Identität* (zob. przypis 5) nr 28.

[15] Komisja „Wiara i Ustrój". *Posługiwanie*. Nr 15. (S. C. Napiórkowski OFMConv. *Akra. Dokument o kapłaństwie*. „Częstochowskie Studia Teologiczne" 5:1977 s. 114-115; *Posługiwanie*. Tł. K. Doroszewski. „Życie i Myśl" 31:1981 nr 1 s. 94); por. Malta nr 47-67.

[16] Sobór Watykański II. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*. Nr 18.

c) Urzeczywistnianie wspólnoty

24. By urzeczywistnić wspólnotę w Chrystusie, należy przyjąć budujące jedność dary Pana wbrew wszelkim pokusom. Jedność żyje, dojrzewa i owocuje tam, gdzie ludzie wspólnie wierzą (1), mają nadzieję (2) i miłość (3).

1. Jedność w wierze

25. Tylko w wierze człowiek może rozpoznać dar Boży oraz kim jest ten, kto z nim mówi (por. J 4, 10). Kiedy chrześcijanie wierzą, wypełnia się obietnica: „będą słuchać mego głosu i będzie jedna owczarnia i jeden pasterz" (J 10, 16). W ten to również sposób jednostki „przyłączają się" do jednego Kościoła (Dz 2, 41), nie inaczej sama jedność staje się rzeczywistością za każdym razem na nowo i wzrasta ku pełni, aż dojdziemy „wszyscy do jedności wiary" (Ef 4, 13)[17].

26. „Tak" wiary musi wyrażać się we wszystkich dziedzinach życia. Zawiera się w nim koniecznie świadectwo, wyznawanie i nauczanie[18]. Wszystko, co służy dawaniu wspólnego świadectwa, wspólnemu wyznawaniu i wspólnemu nauczaniu, nie tylko prowadzi do jedności, ale już jest przeżywaną jednością w wierze, jednością w prawdzie. Ta wspólnota w dawaniu świadectwa, w wyznawaniu i w doktrynie może zresztą być dana czy osiągana w różnych formach wyrazu i w różnych ujęciach słownych. „Gdzie Kościół i wspólnoty kościelne zgodnie z Pismem wyznają Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka jako jedynego pośrednika zbawienia na chwałę Boga, Ojca, Syna i Ducha Świętego, tam dana jest zasadnicza jedność w wierze"[19].

2. Jedność w nadziei

27. „Jedność potrzebuje solidarności w walce i nadziei"[20]. Do „jednego ciała i jednego ducha" należy „wezwanie do jednej nadziei" (Ef 4,4); „jedność Kościoła staje się rzeczywistością tam, gdzie chrześcijanie są zjednoczeni w antycypacji i w oczekiwaniu Bożej przyszłości"[21].

---

[17] Por. *Ökumenische Beziehungen* (zob. przypis 5) nr 37.

[18] Por. tamże nr 161.

[19] Por. Synod Biskupów w RFN. *Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der kirchlichen Einheit.* Würzburg 1974 nr 3,21.

[20] V Zgromadzenie Ogólne SRK w Nairobi w 1975 r. *Sprawozdanie Sekcji II.* Nr 13-18.

[21] Komisja „Wiara i Ustrój". *Die nächsten Schritte auf dem Weg zur Einheit der Kirche.* Salamanca 1973 A II.

28. Działa przeciw nadziei, kto obecną sytuację w ekumenizmie uważa za tak niepomyślną, iż jakakolwiek zdecydowana poprawa jest niemożliwa, albo za tak pomyślną, że żadna poprawa nie jest konieczna. W obu wypadkach razem z nadzieją cierpi sama jedność.

29. Służenie sprawie jedności wymagane od wszystkich chrześcijan winno być wyrazem niewzruszonej, niezłomnej i bezgranicznej nadziei chrześcijańskiej. „Dlatego wysiłki ekumeniczne mają swoje najgłębsze podstawy w pewności co do królestwa Bożego i nowego świata, który już przyszedł w Jezusie Chrystusie, których jednak pełna realizacja pozostaje celem chrześcijańskiej nadziei”[22].

3. Jedność w miłości

30. W miarę, jak wiara i nadzieja działają w miłości, wzrasta wspólnota w Chrystusie. Kiedy człowiek kocha, otwiera się w pełni na dobra obdarowującego Pana; kiedy kocha, uczy się naśladować Go i zbiera razem z Nim (por. Mt 12, 30; Łk 11, 23). „Miłość jest więzią, która wszystko zbiera i doskonali” (Kol 3, 14). Wiąże poszczególne członki w jedną „w pełni zaangażowaną wspólnotę”[23], wprowadza równocześnie we wspólnotę z trójjedynym Bogiem”. „Aby miłość, którą Mnie umiłowałeś, była w nich i abym Ja w nich przebywał” – powiedział [Chrystus] na końcu modlitwy arcykapłańskiej (J 17, 26). Przez miłość możemy „pod każdym względem coraz bardziej wzrastać ku Niemu, który jest Głową, ku Chrystusowi[...] W ten sposób sprawia On wzrost swego ciała dla budowania go w miłości” (Ef 4, 15-16).

31. Zasadniczą formą przyjmowania rodzących jedność darów Pana jest sprawowanie Eucharystii. Sprawując ją, wyznajemy naszą wspólną wiarę, składamy świadectwo naszej wspólnej nadziei, dajemy dowód naszej wspólnej miłości w znaczeniu „wspólnoty bez reszty zaangażowanej”.

d) Forma wspólnoty

32. Wszystko, co należy do wspólnoty, tworzy jakąś wewnętrzną strukturę i spełnia się według określonych, podstawowych i konstytutywnych form: jedność w Chrystusie jest jednością widzialną (1), jednością w wielości (2) i jednością dynamiczną (3).

---

[22] *Ökumenische Beziehungen* (zob. przypis 5) nr 39.

[23] *New Delhi* (zob. przypis 4) nr 2.

1. Jedność widzialna

33. „Jedno Ciało i jeden Duch" (Ef 4, 4) – jedno i drugie należy do wspólnego życia w Chrystusie. „Chcielibyśmy podkreślić, że poszukiwana przez nas jedność winna być jednością zewnętrzną i widzialną, przejawiającą się historycznie w życiu Kościoła"[24]. Wierzymy, iż żyjemy z obowiązkiem ukazywania światu tej jedności jako czegoś, co można zobaczyć i rozpoznać, by świat uwierzył"[25].

Nie oznacza to wcale jakiegoś sztywnego uniformizmu; żywa jedność w Chrystusie ze swej istoty jest wielokształtna i dynamiczna.

2. Jedność w wielości

34. Jedność w Chrystusie została dana nie przeciw zróżnicowaniu, ale w harmonii z wielością i w wielości. Duch jedynego i jednoczącego Boga wkracza ze swoim działaniem nie tylko tam, gdzie trzeba podzielone łączyć. On tworzy rzeczywistość zróżnicowaną, w takim stanie ją utrzymuje, by ją doprowadzić do jedności w miłości.

35. Do jednego ciała należy wiele członków (1 Kor 12, 4-30; Rz 12, 4-8; Ef 4, 7-16). „Jedna żywa różnorodność znamionuje wspólnotowe życie jednego Ciała ożywianego przez jednego Ducha"[26].

36. W pojednanej różnorodności (vesöhnte Vielfalt) różne członki stały się częścią większej całości, w której nie zatarły się różnice, owszem, zostały podkreślone i włączone w służbę dla dobra całości. „Tak to w rozmaitości (wszyscy) dają świadectwo jedności prawdziwej w Ciele Chrystusowym; sama bowiem rozmaitość łask, posług duchowych i działalności gromadzi w jedno synów Bożych, bo »wszystko to sprawia jeden i tenże Duch» (1 Kor 12, 11)"[27].

37. Duch Zielonych Świąt zwraca się do każdego w jego „własnym języku" (Dz 2, 6-11). Potwierdza jedną Ewangelię w wielu językach: sprawia, by ją głoszono, przyjmowano i odpowiadano na nią w różny sposób. Odnawia i łączy najbardziej różne formy nauczania i pobożności, sposoby życia i ładu, tradycje i obrządki; w ten sposób wprowadza głębiej w „pełnię prawdy" (J 16, 3) i pełnię jedności. Dlatego wspólne życie w Chrystusie wymaga, by tak jednostki, jak wspólnoty z wdzięcznością uznawały swoje ta-

---

[24] *Ökumenische Beziehungen* (zob. przypis 5) nr 205.

[25] VI Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterańskiej w Dar-es-Salam w 1977 r. *Wyjaśnienie: Modele jedności.*

[26] *New Delhi* (zob. przypis 4) nr 10.

[27] Sobór Watykański II. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele.* Nr 32.

lenty, by wiernie nimi gospodarowały i chętnie oddawały je na służbę całości. Jednocześnie winny być otwarte na szczególne dary, które inni otrzymali. „Strzegąc jedności w rzeczach koniecznych niech wszyscy zachowają w Kościele należną wolność, stosownie do zleconych sobie zadań, zarówno w różnych formach życia duchowego i karności, jak też w rozmaitości obrzędów liturgicznych, owszem, nawet w teologicznym opracowaniu objawionej prawdy; we wszystkim zaś niech pielęgnują miłość"[28].

3. Jedność dynamiczna

38. Jako rzeczywistość historyczna jedność w Chrystusie podlega prawu stawania się, a jako rzeczywistość żywa ma wzrastać i wydawać owoce; równocześnie grozi jej także śmiertelne niebezpieczeństwo.

39. W świecie skażonym grzechem jedność jest i pozostaje jednością w walce między „duchem a ciałem", „światłem a ciemnością", „dobrem a złem", między Chrystusem a wszystkimi przeciwnikami Boga. Ta dramatyczna dynamika walki będzie ją określała aż do końca świata. Zagrożony z zewnątrz i od wewnątrz Kościół musi sprawować jedność jak zbawienie „z bojaźnią i drżeniem" (Flp 2, 12) zdając się całkowicie na Pana.

40. W miarę jak to się realizuje, chrześcijańską jedność obejmuje dynamizm łaski. Jedność ta, będąc jednością w wierze, jak ona musi wzrastać i działać. Wspólne życie w Chrystusie jest, jak wiara, „byciem w drodze" (ein „Auf-dem-Weg-Sein"). Będąc jednością w nadziei, musi, jak nadzieja, wyrywać się ku temu, co nadchodzi. Jedność, jak nadzieja, żyje raczej tym, co przyjdzie, niż tym, co jest. Nigdy nie zadowala się tym, co osiągnęła, i nie zniechęca się brakiem osiągnięć. Będąc jednością w miłości, nigdy na ziemi nie dochodzi do takiego punktu, poza który nie można by kroczyć dalej. Podobnie jak miłość, wspólne życie w Chrystusie usiłuje wciąż przekraczać to, co już zostało osiągnięte.

41. Jedność, jak całe życie chrześcijańskie na tym świecie, stoi także pod znakiem „już teraz" i „jeszcze nie". Uczestnicząc w darze, którego nie sposób w pełni objąć, winna mieć pewność posiadania jeszcze większej niewypowiedzianej łaski. „Jeszcze się nie ujawniło w pełni, czym będziemy. Wiemy jednak, że kiedy się On ukaże, będziemy do Niego podobni" (1 J 3, 2). „Pan, który kiedyś doprowadzi wszystko do pełnej jedności, jest dokładnie tym, który nas przynagla do poszukiwania jedności, jakiej pragnie dla swego Kościoła na ziemi, tu i teraz"[29].

---

[28] Sobór Watykański II. *Dekret o ekumenizmie*. Nr 4.
[29] *New Delhi* (zob. przypis 4) nr 1.

e) Wspólnota, która wszystko obejmuje

42. Wspólne życie w Chrystusie dokonuje się w licznych i różnorakich relacjach osobistych i społecznych. Zakorzeniają się one i wnikają w trójjedynego Boga (1); obejmują wszystkich, którzy wierzą (2), a wreszcie wszystkich ludzi (3).

1. Jedność Boga jednego, trójjedynego

43. „Miłość Ojca i Syna w jedności Ducha Świętego jest źródłem i celem jedności, jakiej trójjedyny Bóg pragnie dla ludzi i całego stworzenia"[30].

44. Jedność chrześcijańska jest stworzona na wzór i podobieństwo trójjedynego Boga. „Najwyższym wzorem i zasadą tej Tajemnicy jest jedność jednego Boga Ojca i Syna w Duchu Świętym w troistości osób"[31]. Stąd bierze się prośba z modlitwy arcykapłańskiej: „Ojcze, niech będą jedno z nami, jak Ty jesteś we mnie, a ja w Tobie" (J 17, 21).

45. Jedność chrześcijańską przeżywa się w osobowej wspólnocie z Bogiem Trójcą. Ludzie stają się naprawdę jednością, o ile Duch Święty czyni ich synami i córkami Ojca, godnymi życia z Chrystusem i w Chrystusie. „A być jedno z nami znaczy to, być jedno z Ojcem i z Jego Synem Jezusem Chrystusem" (1 J 1, 3). „Ja w nich, a Ty we mnie, aby stanowili jedność doskonałą" (J 17, 23). Dokonuje się to w Duchu Świętym, „wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, (aby stanowić) jedno ciało" (1 Kor 12, 13), być czymś „jednym w Duchu" (1 Kor 6, 17). Im bardziej intensywna jest osobista bliskość wierzących w stosunku do trójjedynego Boga, tym silniejsze są więzy łączące z bliźnimi: „Im bardziej wewnętrzną wspólnotą (wierzący) będzie zjednoczony z Ojcem, Słowem i Duchem, tym głębiej i łatwiej będzie umiał pomnażać wzajemne braterstwo"[32].

2. Jedność wszystkich wierzących w Chrystusa

46. Jedność w Chrystusie jest zarazem osobista i społeczna. Tworzy ją nie jakaś więź zewnętrzna, ale związki osobowe. Urzeczywistniane w sposób wciąż nowy wszędzie tam, gdzie ludzie są posłuszni wezwaniu łaski, związki te przekraczają granice przestrzeni i czasu oraz obej-

---

[30] Tamże; por. także nr 6.
[31] Sobór Watykański II. *Dekret o ekumenizmie*. Nr 2.
[32] Tamże nr 7.

mują wszystkich wierzących. „Wszystkich, którzy na jakimś miejscu przyjęli chrzest w Jezusie Chrystusie i wyznają Go jako Pana i Zbawiciela, Duch Święty prowadzi do tworzenia w pełni zaangażowanej wspólnoty... Są oni złączeni równocześnie z całą chrześcijańską wspólnotą na wszystkich miejscach i w każdym czasie"[33].

47. „Dla każdego, kto należy do takiej wspólnoty, znaczy ona odnowę ducha, pełne uczestnictwo we wspólnym chwaleniu Boga i wspólnych modlitwach, wspólne doświadczenie pokuty i przebaczenia, cierpienia i radości; słuchają wspólnie tej samej Ewangelii, odpowiadają jej wiarą w posłuszeństwie i służbą; włączają się w jedyną misję Chrystusa w świecie, przez zapominającą o sobie miłość do wszystkich, za których umarł Chrystus"[34].

3. Jedność dla świata

48. Kościół, jak Chrystus, jest „na życie świata" (J 6, 51). Jego członki winny żyć także po to, „by świat uwierzył" (J 17, 21). Ich wspólne świadectwo wraz z ich życiem we wspólnocie winno prowadzić świat do wiary, od której zależy jego zbawienie.

49. Jak w arcykapłańskiej modlitwie Jezusa posłanie wiąże się wewnętrznie z jednością, tak w życiu Kościoła przynależą one wzajemnie do siebie. Kościół może pełnić swoją misję tylko w takiej mierze, w jakiej jest jednością; a jednością będzie tylko w takiej mierze, w jakiej będzie odpowiadał posłuszeństwem na wołanie Pana i głosił Ewangelię wszelkiemu stworzeniu (por. Mk 16, 15). Jego misyjna działalność ma podwójny cel: „przepowiadanie Ewangelii i zakładanie Kościoła wśród ludów i grup, gdzie Kościół nie zapuścił jeszcze korzeni"[35]. Bez jedności można je osiągnąć tylko w sposób ograniczony: Dobra Nowina o niosącej pojednanie miłości wydaje się niewiarygodna, jeśli jej zwiastuni stoją poróżnieni obok siebie, czy nawet przeciwko sobie. Zakładanie Kościoła jest poważnie zagrożone, gdy na skutek podziałów choruje korzeń. „Stąd wymagania działalności misyjnej wzywają wszystkich ochrzczonych do połączenia się w jednej owczarni, aby przez to mogli wobec narodów dawać zgodne świadectwo Chrystusowi, swemu Panu"[36].

50. Jedność między chrześcijanami winna ponadto zdecydowanie popierać świeckie inicjatywy. Wspólne życie w Chrystusie winno „być znakiem nadchodzącej międzyludzkiej jedności"[37] i wsparciem dla jej wolnych, sprawiedliwych i braterskich struktur. „Zrezygnowanie z własnej wyznanio-

---

[33] *New Delhi* (zob. przypis 4) nr 2.
[34] Tamże nr 10.
[35] Sobór Watykański II. *Dekret o działalności misyjnej Kościoła*. Nr 6.
[36] Tamże.
[37] *Nairobi* (zob. przypis 20) nr 7.

wej satysfakcji oraz szacunek dla przekonań wiary innych pomagają wygaszać zarzewia międzyludzkich i społecznych konfliktów. Walka o wspólnotę ogólnochrześcijańską, w której różnice społeczne i kulturowe oraz przynależność rasowa i narodowa stracą na swej ostrości, wpisuje się w wielką walkę o uzdrowienie świata rozdartego przez napięcia i wrogość"[38].

51. Z drugiej strony Kościół otrzymuje silne impulsy ze strony wszystkich ludzi, którzy z nim żyją. Wydarzenia w dziedzinie świeckiej mogą wpływać pozytywnie lub negatywnie na wysiłki chrześcijan w dążeniu ku jedności. Oczywiście, że działania społeczne, polityczne i kulturowe nie mogą stworzyć chrześcijańskiej jedności, mogą jednak wnieść do niej swój liczący się wkład. Bez wątpienia wiele rzeczy we współczesnym ruchu ekumenicznym byłoby niemożliwych, gdyby nie elementy ogólnego postępu ludzkości. Nawet działania wrogie mogą służyć wspólnemu życiu w Chrystusie: wielu bardzo mało wrażliwych na wezwanie Pana do jedności połączyło się z powodu prześladowań i nieszczęść. Z drugiej strony jedność chrześcijańska może być zagrożona z zewnątrz i od wewnątrz z różnych przyczyn pozareligijnych: zafałszowane wzory mogą przesłaniać widok tego, co jest charakterystyczne dla jedności, a na miejsce wiary wstawiać ideologię; zabiegi o jedność, ograniczane do narodów, ras i klas społecznych, mogą nieść ze sobą błędne wyobrażenia i niewłaściwe praktyki również w odniesieniu do jedności chrześcijańskiej.

52. Kościół i świat, złączone z sobą wieloma różnymi więzami, ciągle potrzebują stwórczej Bożej miłości. Oba są i będą we wszystkim odsyłani do „Boga..., który ożywia umarłych i powołuje do istnienia to, co nie istnieje" (Rz 4, 17). Pan, który budzi do płodnego życia to, co umarło, może przezwyciężyć wszelkie zagrożenia i krzywdy, które wznoszą przeszkody przed jednością chrześcijańską, i może przemienić je w skuteczne narzędzia zbawienia świata. Ten, który naprawdę stwarza nowe, jest w stanie przywracać zmarnowane przez nas możliwości; może tworzyć nowe formy jedności, których dotąd nie zauważamy, a nawet nie przeczuwamy. Nie umiemy o nich mówić w sposób właściwy; możemy jednak przynajmniej być wspólnie gotowi na ich przyjście. Ze wzrokiem skierowanym w stronę jedności i powołaniu Kościoła, jak też ku odkupieniu i spełnieniu się świata, wszyscy oczekujemy Pana, który mówi: „Oto wszystko czynię nowe" (Ap 21, 5).

III. Kroki ku jedności

53. „W posłuszeństwie wiary" wspólnie mówiliśmy o „jedności jako celu" w sensie jakiejś pełnej, duchowej i kościelnej wspólnoty. Nasze wspólne

---

[38] Komisja Teologiczna Światowej Federacji Luterańskiej. *Więcej niż jedność Kościołów. Dokument studyjny na V Zgromadzenie Ogólne Światowej Ferderacji Luterańskiej.* Nr 51.

świadectwo prowokuje do postawienia następującego pytania: jakie konkretne kroki ku jedności Kościół katolicki i Kościół luterański oraz katoliccy i luterańscy chrześcijanie mogą uczynić już dziś i w najbliższej przyszłości? Jedynie takimi konkretnymi krokami zbliżamy się do „celu, jakim jest widzialna jedność w jednej wierze i w jednej wspólnocie eucharystycznej wyrażanej w kulcie oraz wspólnym życiu w Chrystusie..., aby świat uwierzył"[39].

54. Poszukujemy kroków na „drodze stopniowego zbliżania się do siebie drogą, na której są możliwe różne stadia"[40]. W otwartym procesie wzajemnego wzrastania jednych ku drugim, trzeba mieć na uwadze pośrednie cele etapowe (Zwischenziele); trzeba też wciąż na nowo wypróbowywać metody uczynienia następnego kroku. Na takiej drodze, która winna prowadzić od wspólnoty niedoskonałej do wspólnoty coraz doskonalszej, należy brać wystarczająco pod uwagę zarówno historyczne i teologiczne, jak i regionalne zróżnicowania sytuacji, w jakich żyją nasze Kościoły. Będąc gotowi zaangażować się w taki otwarty proces, oczekujemy, że sam Duch Boży wskaże nam także kroki i poprowadzi drogami, które wymykają się jeszcze spod naszego wzroku.

55. Idąc po linii naszych rozważań o „jedności jako celu", pragniemy następnie zapytać, jakie „kroki ku jedności" narzucają się nam z faktu, że wspólnota kościelna jest darem łaski (a), że konstytuujące ją „środki" są dane (b), że sposób realizacji jedności jest duchowy (c), że posiada formę struktury (d) i że jest uniwersalna (e).

a) Wspólnota – dar łaski

56. Jakie „kroki ku jedności" wynikają z faktu, że jedność w sensie kościelnej wspólnoty (communio) jest darem łaski Bożej, przekraczającym wszelkie nasze wysiłki?

57. Fakt, że wspólnota kościelna jest darem łaski Bożej, przypomina, po pierwsze, że w naszych staraniach o kościelną jedność pierwszeństwo winien mieć ekumenizm duchowy. „Nie ma prawdziwego ekumenizmu bez wewnętrznej przemiany. Bo w nowości ducha przecież, z zaparcia się samego siebie i z nieskrępowanego wylania miłości rodzą się i dojrzewają pragnienia jedności. Musimy więc wypraszać u Ducha Świętego łaskę prawdziwego umartwienia, pokory i łagodności w posłudze, ducha braterskiej wspaniałomyślności w stosunku do drugich"[41]. Nawet reformacja uważała siebie za wołanie do nawrócenia i odnowę w łonie jednego Kościoła; owszem, wymagała nawet, by życie chrześcijańskie było pokutą na każdy dzień.

---

39 *Ustrój SRK* III.
40 Malta 73.
41 Sobór Watykański II. *Dekret o ekumenizmie*. Nr 7.

58. Takie zasadnicze stanowisko będzie się konkretyzowało w kontaktach między naszymi Kościołami, jak w stosunkach między chrześcijanami katolickimi i luterańskimi, w następujących duchowych krokach ku jedności:

– Ze skruchą uznajemy, że w tym, co dotyczy historii naszego podziału, nie można jednostronnie przerzucać błędu na partnera, a przeciwnie, są racje, by uznać swoją własną odpowiedzialność za podział;

– Otwieramy się na to, by w historii i współczesności odkrywać wielkie duchowe bogactwo w innych Kościołach, a w spotkaniu z innymi czerpać dla siebie z tego bogactwa dary, myślowe inspiracje oraz pomoc dla ustawienia siebie;

– Odkrywamy, że działanie Ducha Świętego, mimo podziału powodowanego naszymi grzechami, podtrzymuje w naszych Kościołach fundamentalną jedność stanowiącą ostatecznie warunek wszelkich naszych starań o widzialną jedność Kościoła.

59. Ekumenizmowi duchowemu służą badania historyczne, tak ogólne jak bardziej szczegółowe, przez studia w dziedzinie historii teologii oraz historii dogmatów. W ostatnich dziesięcioleciach prace te już przyczyniły się znacznie do usunięcia uprzedzeń, do pogłębienia znajomości i do sprawiedliwszej oceny historii oraz dzisiejszego dnia obu Kościołów, a w szczególności historii kościelnych podziałów od XVI wieku. Uważamy jednak za konieczne:

– Przedłużać ten proces w dziedzinie studiów teologicznych, a także teologicznej świadomości, burzyć uprzedzenia w stosunku do drugiego Kościoła i błędne o nim sądy pochodzenia konfesyjnego, usuwać takie uprzedzenia z podręczników historii Kościoła i teologii, rozwijać ekumeniczną wizję historii Kościoła i doktryn od XVI w.; wspólne katolicko-luterańskie studia na temat *Konfesji Augsburskiej* stanowią pod tym względem prometejski przykład[42];

– Poza publikacjami teologicznymi typu ściśle specjalistycznego uwalniać od uprzedzeń sposób, w jaki przedstawia się, np. w podręcznikach szkolnych, rozejście się Kościołów oraz same uczestniczące w tym Kościoły; w szerszym zakresie i bardziej zdecydowanie dążyć do krytycznego widzenia przeszłości i teraźniejszości własnego Kościoła;

– Podejmować próby bezpośredniej i pogłębionej znajomości innego Kościoła (jego kultu, jego pobożności, jego form artystyczno-kulturowych, jego służbę w społeczeństwie); zdobywać przez to bardziej konkretny pogląd na jego duchowe bogactwo i otwierać się w ten sposób na intensywniejsze formy wspólnoty.

---

[42] *Confessio Augustana – Behenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung katholischer und lutherischer Theologen*. Wyd. H. Meyer i H. Schütte wraz z E. Iserlohem, W. Kasperem, G. Kretschmarem, W. Lohffem, G. W. Forellem i J. McCue. Frankfurt am M.-Paderborn 1980.

60. Dzięki takim krokom nawrócenia mogłoby się okazać, że oba Kościoły są zjednoczone w woli nieutożsamiania się ze światem, ale raczej przeciwstawiania się każdej formie samousprawiedliwienia.

b) Pośrednictwo wspólnoty

61. Jakie „kroki ku jedności" należy uczynić ze względu na duchowe pośredniczenie wspólnoty przez słowo, sakrament i posługiwanie tak w poszczególnych Kościołach, jak we wspólnej praktyce?

1. Słowo

62. Oba Kościoły są przekonane, że duchowa wspólnota w Chrystusie tworzy się za pośrednictwem słowa. To słowo zbawienia zostało dane Kościołowi w Piśmie św. w sposób podstawowy i normatywny. Dlatego wciąż konieczny krok ku jedności polega na tym, by jeden i drugi Kościół w swoim życiu duchowym wciąż na nowo ukierunkowywał się na świadectwo Pisma św. i na życie z tego świadectwa. Rozstrzygające więc znaczenie posiada uwzględnianie w teologii, w przepowiadaniu, w duchowym wspólnym dialogu na temat Pisma św. i w osobistym studium Biblii wszystkich wymiarów wypowiedzi biblijnych, a nie traktowanie ich w sposób tylko wybiórczy. Nie wyklucza to, oczywiście, pytania o „centrum Pisma św." (Mitte der Schrift), o wypowiedzi mniej i bardziej centralne i o wynikające z tego zasady interpretacji. Jednak fakt, że obie strony nie słuchały świadectwa Pisma św. w jego pełni (bardzo daleko było im do tego), niemało przyczynił się do wzajemnego oddalenia się Kościołów.

63. To biblijne ukierunkowanie oba Kościoły winny urzeczywistniać wspólnie. Chodzi m. in. o przekłady Pisma św. wspólnie zatwierdzone, wspólne komentarze ksiąg biblijnych, wspólne studium Pisma św. przez duchownych i przez grupy członków obu Kościołów. Są już liczne tego przykłady. Należałoby przemyśleć sposób, w jaki oba Kościoły mogłyby uzgodnić czytania liturgiczne (system perykop).

64. Kościelna tradycja stanowi formę przekazu słowa Bożego. Takie jest przekonanie obu Kościołów, chociaż niejednakowo się ją ocenia pod względem teologicznym. Doniosłym i podstawowym elementem tradycji kościelnej jest sam kanon Pisma św.[43] Szczególne znaczenie przy-

---

[43] Malta nr 17.

sługuje wyznaniom wiary oraz oficjalnym dogmatycznym decyzjom niepodzielonego Kościoła.

Decydujący krok ku jedności mógłby polegać na bardziej zaawansowanej refleksji nad tradycją pierwszych wieków i średniowiecza sprzed reformacji, a więc nad wspólną tradycją obu Kościołów. Jednak doniosłe znaczenie, jako krok na drodze ku jedności, posiada również poważny wysiłek w celu zrozumienia tradycji, które od XVI wieku coraz bardziej rozchodziły się. Pod tym względem ważnym przykładem są ekumeniczne przemyślenia na temat *Konfesji Augsburskiej*.

65. Wspólne ukierunkowanie określone Pismem św. i tradycją zawiera krytyczną refleksję hermeneutyczną. Dlatego pierwszoplanowe zadanie teologiczne polega na poszukiwaniu wspólnie uznawanych zasad interpretacji Pisma św. i różnych tradycji. Miałoby to duże znaczenie dla rozwiązywania kwestii spornych, jak np. dla zagadnienia rozwoju kościelnego posługiwania. Takie zasady musiałyby z jednej strony przekonać o tym, że na drodze ku jedności nie możemy przeskoczyć naszych tradycji, ani zrezygnować z naszej historycznej identyczności. Z drugiej jednak strony trzeba przemyśleć fakt, że sama nasza identyczność zanurza się w jakimś procesie historycznym, który winien nas skłaniać do sprawdzania w nowy sposób naszych tradycji przez zestawianie ich z Pismem św., do krytycznego porównywania ich ze współczesnym rozumieniem rzeczywistości, by dawać świadectwo w świecie dzisiejszym, a poza tym do interpretowania ich pod kątem elementów zbieżnych, by tą drogą dojść do identyczności uznanej i określonej w nowy sposób.

2. Sakrament

66. Duchowa wspólnota w Chrystusie tworzy się za pośrednictwem sakramentów. Byłoby to więc ważnym krokiem na drodze ku jedności Kościoła, gdyby w każdym z obu Kościołów życie sakramentalne posiadało centralne znaczenie i gdyby sakramenty sprawowano ze szczególną powagą przy czynnym udziale wiernych.

67. W obu Kościołach należy budzić świadomość podstawowego znaczenia chrztu tak dla zbawienia, jak dla wspólnoty. Może temu służyć przede wszystkim odnowiona praktyka chrztu: chrztu dzieci i dorosłych trzeba udzielać coraz częściej podczas liturgicznego zgromadzenia wspólnoty parafialnej; w czasie obrzędu chrztu znak wody winien ukazać się z należytą czytelnością, nigdy nie wolno pomijać właściwej formy chrztu; należy pielęgnować pamiątkę chrztu. Szczególny nacisk trzeba położyć na chrześcijańskie wychowanie, które od chrztu wychodzi i do chrztu prowadzi. W tych warunkach stają się bezprzedmiotowe wszelkie wątpliwości co do wzajemnego uznania chrztu, które już zostało wyraźnie przeprowadzone przez wiele Kościołów.

68. „Także w Eucharystii istnieją kroki w kierunku centrum, zbliżające nas do siebie"[44]. Liturgiczna struktura Wieczerzy Pańskiej, mimo uprawnionego zróżnicowania możliwości, winna w obu Kościołach zgadzać się co do zasadniczych rysów i elementów, które zostały zestawione w dokumencie *Wieczerza Pańska*[45]. Należy popierać poznawanie i rozumienie zwyczajów przyjętych w jednym i drugim Kościele przy sprawowaniu liturgii eucharystycznej, zwyczajów różnych, lecz nie decydujących o kościelnych podziałach (np. szaty liturgiczne, znaki krzyża, przyklękania). Trzeba szanować różnice, które zresztą istnieją także w obu poszczególnych Kościołach. W każdym bądź razie w sposób dostateczny winien się wyrażać świąteczny charakter Eucharystii tak, by wspólnota lubiła tę celebrację. Trzeba też częściej sprawować liturgię eucharystyczną; winno się ją też odprawiać specjalnie dla dzieci i młodzieży. W Kościele luterańskim, po okresie zaniedbań, obecnie ma miejsce nawrót do sakramentu ołtarza. Jest rzeczą konieczną i pilną, by sprawowanie Eucharystii w pełni włączyć w główną liturgię niedzielną i by zachęcać wiernych do częstszej komunii. Należy się troszczyć o pełne szacunku odnoszenie się do konsekrowanych elementów pozostających po celebracji eucharystycznej. Niezbędny jest wspólny wysiłek obu Kościołów w sprawie warunków dopuszczania do Wieczerzy Pańskiej, tak co do wieku, jak w odniesieniu do różnych wymagań duszpasterskich.

69. Co do odmiennych w obu Kościołach ujęć innych obrzędów kościelnych, które w Kościele katolickim mają rangę sakramentów, wysiłki teologów doprowadziły do lepszego wzajemnego zrozumienia. Wyznanie grzechów i pokuta, które przez *Konfesję Augsburską* zostały potraktowane w związku z sakramentem chrztu i Wieczerzy, stały się dla obu Kościołów szczególnym zadaniem duszpasterskim, przy czym jest rzeczą konieczną zastanowić się także nad rozumieniem grzechu. Zastosowanie nazwy „sakrament" do urzędu i ordynacji nie zostało zasadniczo odrzucone przez tradycję luterańską; oba Kościoły są zdania, że przez akt ordynacji Duch Święty swoimi darami łaski uzdalnia ordynowanego do posługiwania[46]. Również ślub i bierzmowanie, według koncepcji i praktyki luterańskiej, są obrzędami błogosławienia dokonującymi się podczas modlitwy wspólnoty[47].

3. *Posługiwanie*

70. Według obu Kościołów przekazywanie duchowej wspólnoty przez słowo i sakrament wymaga posługi ordynowanego (wyświęconego)

---

[44] *Wieczerza Pańska*. Nr 75.

[45] Tamże nr 76; por. Komisja „Wiara i Ustrój". *Die Eucharistie. Accra 1974*. Nr 28 (przekład polski: K. Doroszewski: *Eucharystia*. ŻM 31:1981 nr 1 s. 90-91.

[46] Por. Malta nr 59.

[47] Por. część I nr 19.

urzędnika (Amtsträger). Oba Kościoły wychodzą przy tym wspólnie z założenia, że posługiwanie takiego urzędnika wiąże się z posługiwaniem, które pełni cała wspólnota, w bogactwie darów właściwych jej członkom (przez przepowiadanie, modlitwę, praktykę). Ponieważ jednak koncepcja urzędu w szczegółach jest przedmiotem dyskusji nie tylko między naszymi Kościołami, ale nawet wewnątrz naszych Kościołów, istotny krok ku jedności naszych Kościołów polega przede wszystkim na dalszym teologicznym i prawnym wyjaśnianiu, jak nasze Kościoły rozumieją urząd i ordynację (święcenia). Takie wyjaśnianie musi jednak ciągle mieć na uwadze ujęcia i dyskusje w drugim Kościele. Praktykę wypełniania tego urzędu musi znamionować duch braterstwa i partnerstwa, gotowość do służenia i głęboka pobożność. W takim sensie wiarygodna praktyka przyczynia się do burzenia błędnej interpretacji urzędu i ułatwia osiągnięcie ekumenicznego uzgodnienia w sprawie urzędu.

71. Ponieważ postęp czy fiasko ekumenicznego zbliżenia zależy w istotny sposób od urzędników kościelnych, szczególną uwagę trzeba zwracać na *ekumeniczną formację świadomości i doświadczenia urzędników*. Taką formację ekumenicznej świadomości trzeba osiągać zasadniczo przez jakieś „ekumeniczne przekrwawienie" (ökumenische Durchblutung) *formacji teologicznej*. Nie może tu chodzić jedynie o jakąś podstawową informację na temat historii oraz stanu teologiczno-ekumenicznej dyskusji. Mamy już raczej przykłady współpracy między teologami obu Kościołów w określonym ośrodku formacji, względnie przykłady formacji teologicznej połączonej w ten sposób, że za całość tej formacji odpowiadają oba Kościoły. Takie próby należy kontynuować i rozwijać nowe w innych ośrodkach. Istniejące instytuty ekumeniczne mogłyby przy tym służyć pomocą, by młodzi teologowie, na swoim etapie formacji, intensywniej niż dotąd uczestniczyli w procesie ekumenicznego dialogu.

72. Obok formacji teologicznej trzeba dążyć do ekumenicznego kształtowania świadomości przez okresowe rekolekcje i sesje ekumeniczne organizowane dla duchowieństwa. Dialog na temat ewangelicznego orędzia, które nam zostało zwierzone, i o duszpasterskiej posłudze złączy się tam z doświadczeniem duchowości we wspólnej modlitwie i nabożeństwie, jak również w duchowej wymianie na drodze wiary. Połączenie refleksji teologicznej i duchowego doświadczenia chroni tak przed przeintelektualizowaniem dialogu, jak przed brakiem refleksji w praktykach religijnych. Dialog między Kościołami winien więc łączyć w całość rozmowy doktrynalne ze wspólnotowym życiem duchowym.

c) Urzeczywistnianie wspólnoty

73. Jakie „kroki ku jedności" narzucają się z punktu widzenia urzeczywistniania wspólnoty w wierze, nadziei i miłości?

74. Spotkanie między katolickim i luterańskim rozumieniem wiary oddalało się coraz bardziej przez ostatnie dziesięciolecia na skutek konfrontacji i polemik, by dojść do dialogu prowadzonego pod znakiem wspólnego uznania naszego obowiązku w stosunku do pełnej prawdy. Dialog nie jest możliwy bez otwarcia na świadectwo wiary drugiej strony, a także dąży nieustannie do sprawdzania i doświadczania własnego sposobu rozumienia wiary i doktrynalnej tradycji.

Podczas braterskiego spotkania wzajemnie zadaje się pytania, by jaśniej ukazać prawdę i dostrzec ją w jej wieloaspektowości, czy po to, by dojść do poprawek i do nowych sformułowań dotychczasowych ujęć. Takie pytania można stawiać, jak długo dyktuje je szczera wola „braterskiej wymiany” (aemulatio fraterna)[48] i w takiej mierze, w jakiej przyczyniają się do wspólnego wzrastania w pełności Ducha Świętego (Ef 4, 15; 1 Kor 13, 9 nn.).

75. Dialog między naszymi Kościołami doprowadził w ostatnich latach do wyników, jakie zostały sformułowane. Stały się w nich możliwe wspólne stwierdzenia w sprawach wiary tam, gdzie przedtem dzielące Kościoły opozycyjne stanowiska uniemożliwiały kościelną jedność[49].

Proces recepcji tych rezultatów dialogu jest krokiem ku jedności, który nasze Kościoły muszą co rychlej uczynić. Taka recepcja może przybrać wiele form: studia dokumentów przez duchowieństwo, co przydałoby się tak dla przepowiadania, jak dla praktyki; włączanie tych dokumentów do formacji kościelnych współpracowników, czytanie ich w grupach danej wspólnoty. Jest rzeczą bardzo wskazaną, by członkowie obu Kościołów uczestniczyli w takich formach recepcji. W ten sposób ich udziałem może się stać coś z wydarzenia tego dialogu, który doprowadził do tych osiągnięć. Szczególnie jednak doniosłe jest to, by autorytety obu Kościołów zaangażowały się w ów odpowiedzialny proces recepcji oraz określiły ekumeniczne i kościelne znaczenie, jakie przypisują wspomnianym dokumentom.

76. Kroki ku jedności, przez które praktykujemy daną nam wspólnotę w wierze, są konieczne również w dawaniu świadectwa chrześcijańskiej wiary. Na wielu miejscach już się odprawia wspólne nabożeństwa słowa Bożego. W regionach misyjnych trzeba współpracować ściślej niż dotąd. Należałoby poszukiwać, według możliwości, wspólnego przygotowywania audycji radiowych i telewizyjnych w służbie chrześcijańskiego orędzia. Wydaje się, że w niektórych krajach sprawą bardzo pilną jest ściślejsza współpraca katolicko-luterańska w zakresie szkolnictwa; w każdym bądź razie istnieje wspólna odpowiedzialność Kościołów za chrześcijańskie wycho-

---

[48] Sobór Watykański II. *Dekret o ekumenizmie*. Nr 11.

[49] Por. zwłaszcza dokumenty: *Raport z Malty* i *Wieczerza Pańska*.

wanie dzieci i młodzieży; odpowiedzialność ta musi uzewnętrznić się w faktach. W dziedzinie chrześcijańskich publikacji (teologicznych czy innych) możliwe jest współdziałanie katolickich i luterańskich wydawnictw, czy na przykład przygotowywanie i przekłady wspólnych dzieł katolicko-luterańskich. Jeszcze szersze możliwości otwierają się w dziedzinie religijnej i w plastyce.

77. Co do odpowiedzialności duszpasterskiej trzeba powiedzieć zupełnie ogólnie: Pracy ewangelizacyjnej w społeczeństwie zsekularyzowanym czy w społeczeństwie nasyconym pierwiastkami religijnymi niechrześcijańskimi żaden Kościół nie może prowadzić na własne konto. Tym bardziej, że wchodzi tu w grę wiarygodność chrześcijańskiego świadectwa. Uwzględniając zróżnicowanie sytuacji w różnych krajach, należałoby mieć na uwadze wspólne planowanie duszpasterstwa w nowych dzielnicach miejskich, w szpitalach, na uniwersytetach i w wyższych uczelniach, jak też w stosunku do dzieci i młodzieży. Tą drogą mogłyby powstać „ekumeniczne wspólnoty przyczółkowe" (ökumenische Brückenkopfgemeinschaften), które przykładem dostarczyłyby sugestii do pracy duszpasterskiej nawet w tradycyjnych parafiach. Szczególniejszym terenem chrześcijańskiej odpowiedzialności jest duszpasterstwo małżeństw konfesyjnie niejednolitych. Dla chrześcijańskiego świadectwa rozstrzygające znaczenie posiada fakt, by te właśnie rodziny były czy to komórkami ekumenicznego zrozumienia, czy to miejscami konfliktów oddzielonych od siebie tradycji, które ostatecznie prowadzą do porzucania wiary chrześcijańskiej.

2. Wspólnota w nadziei

78. Wiara chrześcijańska żyje w postawie nadziei; dlatego nasza duchowa wspólnota w wierze staje się z konieczności także wspólnotą w nadziei. Nasza nadzieja, która „nie zawodzi" (Rz 5, 5), stanowi dla nas oparcie na naszej drodze jednych ku drugim. Wszystkie „drogi ku jedności" zarówno już wymienione, jak i te, które zostaną wzięte pod uwagę, jedynie wówczas są możliwe, gdy wiedzie nas wspólna nadzieja. Nasz grzech jest nie tylko najgłębszą przyczyną naszego podziału; on prowadzi nas do wciąż powtarzających się stagnacji, do cofania się i do ciągle powracających przejawów rezygnacji na drodze wzajemnego zbliżenia. Mamy nadzieję w wierności Pana, który nie przestaje zwyciężać naszych grzesznych serc i chce nas prowadzić do pełnej i definitywnej wspólnoty. W ten sposób obdarza nas, wbrew wszystkiemu, nową odwagą do podejmowania następnych kroków jednych ku drugim.

79. Jednak nasza nadzieja obejmuje nie tylko drogi Kościoła do Kościoła i chrześcijanina do chrześcijanina, ale także uleczenie i odkupienie

całego świata. Z tego właśnie uniwersalnego punktu widzenia nadzieja upoważnia nas do wspólnego „zdania sprawy" przeciw wszelkiej rezygnacji i każdej prometejsko-indywidualistycznej postawie w naszym świecie; zachęca nas do wspólnych i konkretnych kroków nadziei, które będą równocześnie „krokami ku jedności" międzykościelnej. Te kroki nadziei dokonują się w świadomości, że postęp naukowy, techniczny i humanistyczny nie może przynieść światu zbawienia, lecz że Chrystus powraca, by sądzić i rozpoczynać nowy świat i że jednak w świetle Chrystusa znaki tej przyszłości mogą być ustanawiane w świecie już obecnie.

80. Takie kroki nadziei są znakami przyszłości Chrystusowej; są tam, gdzie Kościoły i chrześcijanie poświęcają się służbie na rzecz człowieka, który cierpi, aktywnie uczestniczą w przemianach sytuacji społecznej będącej źródłem owego cierpienia, i gdzie włączają się w walkę przeciw światowym niebezpieczeństwom powstającym z kryzysu ekologicznego; są tam, gdzie chrześcijanie akceptują nadzieję jako zachętę do ryzyka[50]. Służbę tę Kościoły i chrześcijanie winni pełnić wspólnie – wsparci wspólną nadzieją, za pomocą swoich organizacji diakonackich i charytatywnych. Odpowiednie wspólne inicjatywy winno się podejmować czy kontynuować na wszystkich płaszczyznach. Podobnie winny być podejmowane studia nieodzowne do takiego zaangażowania i współpracy z odpowiednimi przedstawicielami niechrześcijan, o ile tylko okaże się to możliwe, również wspólnie przez oba Kościoły. Takie kroki nadziei, które są zarazem krokami ku jedności chrześcijańskiej, prowadzą do wspólnej modlitwy, mogą być znakiem, że Chrystus jest pośród nas jako ten, który nasze choroby dźwiga i leczy.

3. Wspólnota w miłości

81. Wiara chrześcijańska sprawdza się w miłości (1 Kor 13, 13; Ga 5, 6); dlatego dla naszej duchowej wspólnoty jest czymś rozstrzygającym, by żyła ona jako wspólnota miłości. Miłość ta rodzi się z wciąż nowego spotkania z Chrystusem w słowie i Eucharystii, gdyż „nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich" (J 15, 13). Szczególnie doniosłą formą tak wspólnoty w wierze, jak wspólnoty w miłości jest więc wspólne sprawowanie Eucharystii. Jesteśmy przygnębieni faktem, że aktualny stan stosunków między naszymi Kościołami nie pozwala jeszcze na zapoczątkowanie pełnej wspólnoty eucharystycznej. Jednak jeszcze raz na nowo wyrażamy nasze pragnienie „jedności widzialnej w jednej wierze oraz w jednej i tej samej wspólnocie eucharystycznej"[51]. Wiarygodność naszego

---

[50] Komisja „Wiara i Ustrój". *Wspólne zdanie sprawy z nadziei*. Bangalore 1978 rozdz. VII.
[51] *Ustrój SRK* III.

świadectwa wobec świata, a nawet naszej celebracji eucharystycznej jest zagrożona na skutek podziału tej celebracji. Odczuwana przez nas obecnie silna tęsknota za wspólną Eucharystią każe nam wierzyć, że pojawia się ona nie bez działania Ducha Świętego. Nie zaprzestajemy poszukiwać możliwości wyrażenia zgody na wzajemne dopuszczanie siebie do komunii w szczególnych przypadkach już teraz.

82. Skoro pełna komunia eucharystyczna nie jest jeszcze możliwa, trzeba w jej miejsce stwarzać okazje, w których nasze jeszcze rozłączone Kościoły zjednoczyły się we wspólnym wychwalaniu Pana, w modlitwie, w zanoszeniu próśb jednych za drugich, za wszystkie Kościoły i za świat, w zwiastowaniu słowa Bożego i w głoszeniu wspaniałych dzieł Bożych.

W ten sposób narodził się Tydzień Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan. Tydzień ten winien stanowić apel do chrześcijaństwa, by po prostu żyło modlitwą. Nie osiągnie on swego duchowego znaczenia, jeśli się go zdegraduje do dorocznych obchodów i tylko do ekumenicznej praktyki modlenia się, którego nie ma kiedy indziej. Mamy nadzieję, że takie wspólne zgromadzenia modlitwy doprowadzą wspólnoty naszych Kościołów do jednej coraz doskonalszej wspólnoty w miłości.

83. Mimo niektórych trudności, które czekają dotąd na rozwiązanie, należałoby popierać również wzajemne uczestniczenie w nabożeństwach niedzielnych, w chrztach, w ślubach kościelnych, w pogrzebach, święceniach (ordynacji) oraz wprowadzaniu duchownych w ich urząd (instalacja), i to w taki sposób, by dzięki temu nasze braterskie kontakty objawiały się z takich okazji nie tylko w aspektach świeckich i zewnętrznych (przyjęcia itp.). W ogóle praktyka popierania wizyt ekumenicznych, z możliwością spotkań i rozmów, mogłaby się przyczynić, poza ceremoniami liturgicznymi, do głębszego poznania, do praktykowania wspólnej duchowości, a dzięki temu do pogłębienia duchowej wspólnoty, która dokonuje się w miłości. Tam, gdzie takie spotkania doprowadzają do niezwykłych form ekumenicznej wspólnoty, wypadałoby – nawet wówczas, gdy mogłoby się wydawać, że idą za daleko – by instancje kościelne nie wypowiadały się na ich temat, zanim same nie wejdą wystarczająco w kontakt z tymi, którzy w tym bezpośrednio uczestniczą. A jeśli same wspomniane autorytety uczestniczą, przynajmniej pośrednio, w tym procesie ekumenicznej edukacji, będą lepiej usposobieni do zaufania tym, którzy na stałe zaangażowali się w braterski dialog ekumeniczny.

84. Jedność, której się spodziewamy i do której po bratersku idziemy, nie szczędzi nam konfliktów. Bowiem „Kościół [...] święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia"[52] „idzie swoją drogą w grzechu i słabości"[53]. Poza nieodzownymi dzisiaj naradami przedstawicieli kierownictw kościel-

[52] Sobór Watykański II. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*. Nr 8.
[53] Synod Biskupów w RFN (zob. przypis 19). Nr 4.3.3.

nych, które winny być ożywiane duchem miłości i przebaczenia, można by tworzyć „grupy pojednania" złożone z członków obu Kościołów. Mogłyby one stanowić pewien rodzaj niezależnej ekumenicznej instancji odwoławczej.

Według doświadczenia naszych wspólnot problemy duszpasterskie (np. problemy wolności religijnej, konwersji, używania kościelnych obiektów, małżeństwa o różnej przynależności wyznaniowej itd.) stanowią źródła wrogości i rodzą antyekumeniczne uprzedzenia. Grupy, o których mówimy, mogłyby stanowić odpowiednie forum, na którym można by w szczerej rozmowie przedstawiać i wyjaśniać mniejsze czy większe konflikty. Byłoby to wyrazem gotowości do pojednania, co jako przykład oraz znak miłości i pokoju mogłoby mieć znaczenie przekraczające ramy wewnętrzne spraw jednego Kościoła.

85. Jakkolwiek by nie było, miłość, w której sprawdza się nasza wspólna wiara, nie może ograniczać się do naszej tylko wspólnoty. Jesteśmy przecież wezwani do naśladowania Pana we wspólnej odpowiedzialności naśladując Go w składaniu daru miłości, jaki czyni z siebie za cały świat. W naszym życiu i nauczaniu mamy podkreślać to, co daje i czego wymaga „nowe przykazaniue" (J 13, 34-35; 1 J 2, 7-11). Dążenie do możliwie najbardziej wspólnego świadectwa w sprawach etycznych i społecznych stanowi część nieodzownych kroków. Tylko w takiej mierze, w jakiej my sami wspólnie poświęcamy się służeniu umiłowanemu przez Boga człowiekowi, lecz cierpiącemu na wszelki możliwy w świecie sposób, miłość, która nas łączy, otrzymuje właściwą perspektywę.

d) Struktura wspólnoty

86. Jakie „kroki ku jedności" narzucają się z punktu widzenia widzialnej struktury naszej duchowej wspólnoty nie wykluczającej pluralizmu i dynamiki?

1. Uznanie urzędów

87. Międzykościelne stosunki wciąż jeszcze są warunkowe – w tym sensie, że nie doszło dotąd do wzajemnego uznania urzędów. Wiadomo, że ten problem wygląda inaczej w oczach katolików, inaczej z punktu widzenia luteranów. Luteranie „nie negowali nigdy istnienia urzędu kościelnego w Kościele rzymskokatolickim"[54], mimo że w okresie reformacji uzależniali posłuszeństwo katolickim biskupom od ich zgody na reformacyjne zwiastowanie; na-

[54] Malta nr 64.

tomiast Sobór Watykański II mówi o braku w sakramencie święceń (sacramenti Ordinis defectus) w związku z przekazywaniem urzędu w Kościołach reformacji[55]. Tymczasem dojrzewa przekonanie, że chodzi nie o całkowity brak, ale tylko o „brak czegoś w pełni kościelnego urzędu" i nie przeczy się również po stronie katolickiej, że urząd w luterańskich Kościołach spełnia istotne funkcje urzędu ustanowionego przez Chrystusa dla Jego Kościoła[56]. Kroki, jakie obecny stan ekumenicznej refleksji w kwestii urzędów umożliwia, kroki w kierunku pełnego ich uznania, w związku ze wzajemnym uznaniem Kościołów jako takich, odpowiedzialne autorytety kościelne winny uznać jako szczególnie pilne. Na pierwszym miejscu chodzi tu o możliwie najszerszą recepcję wyników dialogu w sprawie samego urzędu; w trakcie tej recepcji kościelne kierownictwa dokonują przeglądu własnych dotychczasowych stanowisk. Należałoby też przejrzeć np. liturgiczne formularze święceń (ordynacji), by sprawdzić, czy odpowiadają one aktualnemu stanowi dyskusji ekumenicznej.

2. *Wiarygodna praktyka*

88. W kontekście ewentualnej wzajemnej gotowości przyłączenia się do wspólnoty historycznego episkopatu, a nawet urzędu Piotrowego, konkretne urzeczywistnianie urzędu ponadparafialnego nabiera rozstrzygającego znaczenia, podobnie jak w zakresie lokalnym sprawa praktyki ordynowanych pasterzy. Wiarygodna praktyka kościelnego kierownictwa winna unikać niebezpieczeństwa biurokracji oraz administracji anonimowej; winna, o ile tylko to możliwe, być przejrzysta w swoich decyzjach i dokumentowana braterską solidnością ze wszystkimi, którzy pełnią posługiwania w Kościele; musi własny szczególny charakter dostrzegać w tym, że jest władzą duchową (a nie jedynie kompetencją prawną); wynikają z tego logicznie wszelkie decyzje i kryteria, a słowo tego, kto posiada władzę zwierzchności (episkopé), zyskuje wewnętrzny autorytet.

3. *Współpraca*

89. Szacunek i wzajemna współpraca zwierzchników na wszystkich szczeblach winny być zjawiskiem jeszcze bardziej powszechnym niż do-

[55] Sobór Watykański II. *Dekret o ekumenizmie*. Nr 22.

[56] Por. uzgodnienie Grupy z Dombes o pojednaniu posługiwań: *Pour une réconciliation des ministères. Elèments d'accord entre catholiques et protestants*. Les Presses de Taizé 1973 nr 40; por. S. C. Napiórkowski OFMConv. *Posługiwanie biskupa w świetle dialogu doktrynalnego*. W: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*. Red. B. Bejze. Warszawa 1978 s. 335-349; tenże. *Posługiwania kościelne. Stan i perspektywy dialogu*. „Collectanea Theologica" 48:1978 fasc. II s. 5-36.

tąd. Dalszym doniosłym krokiem na drodze do jednej wspólnej struktury episkopalnej byłaby zwłaszcza bardziej intensywna i bardziej zinstytucjonalizowana współpraca kierownictw obu stron, często nie ograniczająca się obecnie do zwyczajnych konsultacji. Trzeba przy tym przebadać sprawę, czy władzy podejmowania wiążących decyzji nie należałoby przyznać komisjom do spraw współpracy, które powstaną (mogliby do nich należeć np. biskupi względnie przewodniczący Kościołów z jednej i z drugiej strony; mogłyby jednak posiadać strukturę zdecydowaniej synodalną). Tak ściślejsza współpraca mogłaby obejmować nie tylko jakiś region, lecz także najszerszy horyzont.

90. Współpraca kościelnych zwierzchników na wszystkich poziomach zakłada w sposób naturalny porzucenie wszelkiej dyskryminacji oraz podejrzeń w stosunku do partnera, jak też zaniechanie wszelkiego rodzaju prozelityzmu; nie znaczy to, że pewne nadzieje i życzenia nawet krytyczne, kierowane pod adresem współpartnerów, trzeba traktować jako zakazane. Jednocześnie taka współpraca, w której każdy partner podejmowałby każdorazowo część odpowiedzialności w stosunku do drugiego, mogłaby stanowić formę wprowadzenia do przeżycia prawdziwego i uprawnionego pluralizmuu w Kościele. Gdyby wzajemne zbliżenie Kościołów prowadziło do zniwelowania życia kościelnego w imię nieusprawiedliwionych żądań jednej czy drugiej strony, byłoby to czymś niewłaściwym. Musi tu raczej obowiązywać zasada, że zmiany, które ryzykują obie strony ze względu na ściślejszą współpracę, będą szły w parze z uprawnioną wiernością zakorzenionej w tradycji identyczności obu partnerów oraz do odrębności, które nie przestają wyrastać z tej identyczności.

e) Wspólnota uniwersalna

91. Jakie wreszcie „kroki ku jedności" narzucają się z rozważań nad jednością, do której idziemy, a która winna być wspólnotą powszechną?

1. Wspólnota wszystkich chrześcijan

92. Jeśli Kościół katolicki i luterański, chrześcijanie katoliccy i luterańscy, wspólnie dążą do celu jedności w sensie pełnej wspólnoty jednych z drugimi, to ten cel skierowuje ich także ku czemuś, co stoi jeszcze wyżej. Odsyła ich do wspólnoty doskonałej, którą na końcu czasów utworzymy z trójjedynym Bogiem. Odsyła wyżej również w tym znaczeniu, że wspólnota katolicko-luterańska nie jest jeszcze wspólnotą wszystkich chrześcijan. Trzeba, byś-

my widzieli drogę jeden ku drugiemu w kontekście całego ruchu ekumenicznego, który znalazł zasadniczy instytucjonalny wyraz w Ekumenicznej Radzie Kościołów. Wspólnota ograniczająca się tylko do katolików i luteranów nie byłaby powszechna, gdyż zabrakłoby w tej wspólnocie zasadniczych części chrześcijaństwa (np. prawosławnych, anglikanów, reformowanych, metodystów, baptystów, a także np. niezależnych Kościołów w Afryce). Występowałby też pewien rzeczowy deficyt, o ile w tej wspólnocie nie znalazłby się znaczące, duchowe i teologiczne poglądy; nie urzeczywistniałaby się pełna katolickość. Pochód luteranów i katolików na swoje spotkanie musi się więc wyraźnie otwierać na dalsze i większe wspólnoty wszystkich chrześcijan.

93. Znaczy to, że w dialogu katolicko-luterańskim nigdy nie należy tracić z oczu tego, nad czym się myśli i o czym się mówi na te same tematy w tradycjach i nauce innych Kościołów, jak też w innych dialogach dwu- czy wielostronnych. Znaczy to również, że osiągnięcia dialogu katolicko-luterańskiego winny się spotkać z krytyczną oceną w zestawieniu z wynikami innych dialogów teologicznych dwu- czy wielostronnych, ale równocześnie winny je ubogacać. Ważne jest też, by duchowe i praktyczne spotkania na różnych płaszczyznach były zawsze otwarte na innych partnerów ekumenicznych, czego mamy już wiele przykładów. Szczególne znaczenie mają tu narodowe rady Kościołów czy chrześcijan oraz grupy robocze Kościołów chrześcijańskich. Tu można znaleźć punkty wyjścia dla jeszcze większej wspólnoty ekumenicznej. Ważne jest również, by różne dialogi dwustronne miały możliwość regularnych spotkań na szerokim wspólnym forum. Przynależność teologów katolickich do Komisji „Wiara i Ustrój", a także do innych form współpracy Kościoła katolickiego ze Światową Radą Kościołów wykazuje, że istnieją szanse intensywniejszej współpracy, które można wykorzystać w szerszym zakresie.

2. *Jedność ludzkości*

94. Wspólnota katolicko-luterańska wskazuje w sensie jeszcze szerszym na coś, co leży poza jej kręgiem. Bóg pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni (1 Tm 2, 4) i zgromadzili się przed Jego tronem we wspólnocie doskonałej. Poprzez całą historię my, chrześcijanie, przyczynialiśmy się wydatnie do siania nienawiści w miejsce miłości i pojednania. Siła, egoizm i źle pojęta prawowierność odegrały w Kościele, a przez Kościół w świecie, zgubną rolę, natomiast obecna sytuacja chrześcijaństwa, które jest bezsilne i pogrążone w wewnętrznych podziałach, odbiera skuteczność jego świadectwu. Chociaż ze względu na to, czym jesteśmy, sami nie jesteśmy w stanie mówić inaczej niż w sposób umiarkowany i dyskretny, wiemy jednak, że potęga

Bożego zbawienia i pojednania chce działać w sposób zawsze nowy w łonie chrześcijaństwa, a przez nie w świecie.

Odnajdywanie przez chrześcijan i Kościoły własnej drogi pojednania i miłości mogłoby się stać znakiem i fermentem w świecie rozdzieranym przez bezlitosne walki. Mamy jednak przy tym obowiązek wziąć pod uwagę także fakt, że Bóg, przeciwnie, wzywa Kościół do opamiętania, posługując się do tego światem i swoim w nim działaniem; na skutek tego świat w różny sposób stawia przed Kościołem wymagania.

95. W tym szerokim znaczeniu obejmującym całą ludzkość i jej podziały chrześcijanie wówczas czynią „kroki ku jedności", gdy w ramach swoich ekumenicznych wysiłków, mimo przynależenia do różnych narodowości, ras, kolorów i kultur, mimo różnych przekonań politycznych i społecznych oraz różnego pochodzenia społecznego, dochodzą do porozumienia, a w geście pojednania podają sobie dłonie. „Kroki ku jedności" w tym ogólnym znaczeniu zawierają się we wszystkich wysiłkach, które wspólnie podejmujemy na rzecz pokoju, sprawiedliwości i pojednania w świecie, eliminując polityczne, jak też wyznaniowe anomalie z całym ich samousprawiedliwieniem, które proponują. Koniecznie trzeba aby na poziomie parafii, w grupach roboczych czy akcjach w zakresie regionalnym i na szczeblu kierownictwa Kościołów, przeciwstawianie sobie Kościołów, jeszcze do dziś szeroko rozpowszechnione, coraz częściej ustępowało miejsca ekumenicznej wspólnocie projektów, słów i działania. Przysłużyłoby się to w sposób zasadniczy wiarygodności i skuteczności chrześcijańskiego zaangażowania za *pojednaną i żyjącą w pokoju ludzkością*, pozwoliłoby jaśniej świecić światłu, które idzie od Chrystusa i zdecydowaniej zbliżałoby ludzi do siebie.

96. Kiedy tak rozmyślamy o krokach, które przybliżają nas do powszechnej wspólnoty wszystkich ludzi w Chrystusie, wiemy również, iż nasze kroki nigdy nie zdołają doprowadzić upragnionej wspólnoty aż do jej pełni. Są one co najwyżej *znakami danymi przez Ducha*, że sam Chrystus, który powróci, prowadzi do wypełnienia, kładąc fundament nowości swoim pierwszym przyjściem. Świadomość tego nie oznacza jakiegoś usprawiedliwiania się z braku wyobraźni, zaangażowania się i otwarcia, do którego trzeba nam się przyznawać wciąż na nowo. Może nas to jednak pocieszyć i podtrzymać w niewzruszonej nadziei, jeśli nawet nasze wysiłki nieustannie i wciąż na nowo zawodzą; być może, niepowodzenia te posiadają swoje źródła nie tylko wewnątrz, ale także na zewnątrz Kościoła. Prowadzi nas to do adoracji tego, który sam jest początkiem, centrum i kresem wszelkich naszych kroków i każdej naszej radości.

Powyższy dokument został podpisany przez wszystkich członków Komisji Mieszanej:

Członkowie rzymskokatoliccy: bp H. L. Martensen (przewodniczący); prof. dr J. Hoffmann; ks. J. F. Hotchkin; ks. Ch. Mhagama; prof. dr S. Napiórkowski; st. radca akademicki dr V. Pfnür; bp dr P. W. Scheele.

C z ł o n k o w i e e w a n g e l i c k o - l u t e r a ń s c y: prof. dr G. A. Lindbeck (przewodniczący); bp krajowy H. D. Dietzfelbinger; pastor dr K. Hafenscher; pastor P. Nasution; ks. I. K. Nsibu; doc. dr L. Thunberg; prof. dr Bertoldo Weber.

E k s p e r c i: prof. dr G. W. Forell (ew.-lut.); doc. dr U. Kühn (ew.-lut.); o. H. Legrand, OP (rzym.-kat.); prof. dr H. Meyer (ew.-lut.); prof. dr H. Schütte (rzym.-kat.).

K i e r o w n i c t w o: Ks. prałat dr A. Klein (Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan); dr Daniel Martensen (Światowa Federacja Luterańska); dr Carl H. Mau (Światowa Federacja Luterańska); ks. prałat dr Ch. Moeller (Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan); prof. dr V. Vajta (Światowa Federacja Luterańska).

Wszyscy pod jednym Chrystusem

Przedmowa

Komisja Mieszana rzymskokatolicka i ewangelicko-luterańska, utworzona z jednej strony przez rzymski Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan i z drugiej strony przez Światową Federację Luterańską, wypracowała stanowisko odnośnie do *Konfesji Augsburskiej*. Członkowie komisji przyjęli je jednomyślnie.

Mamy nadzieję, że wspólnota, która doszła do głosu w tym oświadczeniu, przybliży nas do oczekiwanej jedności naszych Kościołów.

Augsburg, 23 lutego 1980 r.

Współprzewodniczący

Hans L. Martensen
Biskup Kopenhagi
Dania

George A. Lindbeck
Profesor Uniwersytetu w Yale
New Haven, USA

I

1. Jeśli dzisiaj spoglądamy, katolicy i luteranie, na *Konfesję Augsburską*, czynimy to w sytuacji radykalnie zmienionej w porównaniu z sytuacją z r. 1530.

2. W tamtej epoce jedność zachodniego Kościoła stała wprawdzie w obliczu olbrzymiego niebezpieczeństwa, ale nie była jeszcze zburzona. Ówczesne „partie religijne", mimo konfliktów i różnic przekonań, miały jeszcze świadomość, że pozostają „pod jednym Chrystusem" i że są zobowiązane do owej kościelnej jedności[1].

---

[1] Podkreślone to zostało w cesarskim piśmie zwołującym sejm Rzeszy w 1530 r. i włączone do przedmowy *Konfesji Augsburskiej* (*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Göttingen 1963, 44 i 46).

3. Dalszy jednak rozwój wypadków przyniósł zarówno polemiczne usztywnienie we wzajemnych stosunkach, jak też wyostrzenie przeciwieństw w nauczaniu, w praktykach pobożności, w kościelnych strukturach, w sposobie pełnienia posłuszeństwa wobec misji ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana oraz w świadczeniu przed ludźmi o Ewangelii. Na rzecz wzrastającego wyobcowania i pogłębiania różnic miały również wpływ czynniki pozakościelne. Z biegiem czasu misyjna działalność naszych Kościołów przeniosła te napięcia i sprzeczności również do innych krajów i na inne kontynenty.

4. Czujemy się odpowiedzialni za to, że te różnice oddzieliły od siebie nasze Kościoły, że ten podział osłabił nasze świadczenie o Chrystusie i że przysporzył wielu cierpień ludziom i narodom.

5. Dlatego pełni wdzięczności doświadczamy, jak Duch Święty coraz bardziej wprowadza nas w jedność Syna z Ojcem (J 17, 21 nn.) i wspiera, byśmy osiągnęli między nami nową wspólnotę.

6. Przede wszystkim od II Soboru Watykańskiego nasze Kościoły prowadzą dialog w wielu krajach i na wielu miejscach. W doniosłych sprawach spornych osiągnęły godne uwagi zbliżenia i stwierdziły zgodność. Wzajemne kontakty między wspólnotami i członkami naszych Kościołów doprowadziły do różnych form współpracy i przeżywania wspólnoty. Niemało istniejących między nami różnic zaczyna stępiać swoje rozcinające ostrza. Nawet wtedy, gdy mamy walczyć między sobą o prawdę, coraz częściej zauważamy i doświadczamy, że wiele pozostałych różnic okazuje się źródłem wzajemnego ubogacenia i korektur. Po wiekach narastającego wyobcowania na nowo przebudziła się wśród nas świadomość, że „jesteśmy pod jednym Chrystusem".

7. Dialog ostatnich lat, uzgodnienia teologiczne, które dzięki niemu osiągnięto, i stopień przeżywanej wspólnoty wiodą nas z powrotem do Augsburga i *Konfesji Augsburskiej*. Wyznanie to bowiem, które jest podstawą i punktem odniesienia dla innych luterańskich pism wyznaniowych, jak żadne inne pismo, w swojej treści i strukturze odzwierciedla ekumeniczną wolę i katolickie zamierzenie reformacji.

8. Doniosły przy tym jest fakt, że ta ekumeniczna wola i katolickie zamierzenie znajdują swój wyraz w jednym dokumencie-wyznaniu, które również jeszcze dzisiaj – pod Pismem św. i wraz z nim stanowi podstawę nauczania Kościoła luterańskiego i posiada w stosunku do niego wiążący autorytet. Ten fakt posiada szczególne znaczenie dla obecnego etapu porozumienia i zbliżenia między naszymi Kościołami. Posoborowy bowiem dialog, jaki np. prowadzi się w naszej Komisji Mieszanej rzymskokatolicko-ewangelicko-luterańskiej od 1967 r., nie ma już charakteru prywatnych i niezobowiązujących spotkań. Rozwija się raczej z oficjalnym mandatem naszych Kościołów. W miarę tego, jak udaje się w tym oficjalnym dialogu osiągać zbliżenia i uzgodnienia w sprawach podstawowych[2], przynagla on nas do wiążącego

przyjęcia w naszych Kościołach jego wyników; stawia też pytanie o urzeczywistnianie kościelnej jedności.

9. Z owej dynamiki dialogu, który jest odpowiedzialny kościelnie i zmierza do budowania kościelnej wspólnoty, wynika postulat, by to wiążące dla życia, nauczania i wspólnoty Kościoła wyznanie stało się w szczególny sposób przedmiotem wspólnego zainteresowania i wspólnych studiów.

II

10. Wyraźnym zamierzeniem *Konfesji Augsburskiej* jest świadczyć o wierze jednego, świętego, katolickiego i apostolskiego Kościoła. Nie chodzi o naukę specyficzną, ani nawet o tworzenie nowego Kościoła (CA 7, 1), lecz o zachowanie czystości i odnowę chrześcijańskiej wiary – w harmonii z Kościołem starożytnym, „także z Kościołem rzymskim" i w zgodności ze świadectwem Pisma św.[3] Ta wyraźna intencja *Konfesji Augsburskiej* zachowuje znaczenie także dla rozumienia późniejszych pism wyznaniowych luteranizmu.

---

[2] Oficjalny dialog katolicko-luterański w USA owocuje licznymi dokumentami: *Eucharystia* (1967 r.), *Eucharystia i urząd* (1970 r.), *Urząd i Kościół powszechny* (1974 r.), *Autorytet nauczycielski i nieomylność w Kościele* (1978 r.) i in. Zostały wydane w serii: Lutherans and Catholics in Dialogue. Minneapolis (Minnesota) I-III (b.r.w.), IV 1970, V 1974, wyd. Augsburg Publishing House. Minneapolis, Minnesota (adres: 426 South Fifth Street. Minneapolis, Minnesota 55415). Oprócz tekstów uzgodnień wydawnictwo zawiera związane z nimi materiały (referaty głoszone i dyskutowane w trakcie dialogu). O przekład niemiecki dba Ekumeniczny Instytut Luterański w Strasburgu: *Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch*. Wyd. G. Gassmann, M. Lienhard, H. Meyer i H. V. Herntrich. Frankfurt am Main (Verlag Otto Lembech – Verlag Josef Knecht) 1974 s. 57-102; *Das kirchenleitende Amt. Dokumente zum interkonfessionellen Dialog über Bischofsamt und Papstum*. Frankfurt am Main 1980 s. 49-172 (w tych samych wydawnictwach); H. Meyer. *Luthertum und Katholizismus im Gespräch. Ergebnisse und Stand der katholisch/lutherischen Dialoge in den USA und auf Weltebene*. Frankfurt am Main 1973 s. 93-142 (te same wydawnictwa); H. Stirnimann, L. Vischer. *Papstum und Petrusdienst. Mit weiteren Beiträgen von G. Gassmann, H. Meyer, Damaskinos Papandreou, K. Stadler, A. Stoeklin und Dokumenten*. Frankfurt am Main 1975 s. 91-140 (te same wydawnictwa). Polska doczekała się swojego przekładu tylko jednego uzgodnienia luterańsko-katolickiego w USA: *Prymat papieski i Kościół powszechny. Rzymskokatolicka Komisja Episkopatu USA i Komitet Krajowy USA Światowej Federacji Luterańskiej*. Tł. Janusz Zagórski. „Novum" 1978 nr 3-4, 38-75. Dokument poprzedza wprowadzenie *O uzgodnieniach doktrynalnych Grupy Mieszanej Katolicko-Luterańskiej w USA* (s. 33-37), a następują po nim przekłady głównych referatów wygłoszonych w trakcie dialogu. O tym uzgodnieniu pisał u nas ks. A. Skowronek. *Niespodzianka ekumeniczna. Piotr i prymat papieski we współczesnej dyskusji teologicznej*. „Więź" 19:1976 nr 10 s. 10-21.

[3] *Konfesja Augsburska*. Zakończenie części pierwszej. Polski przekład konfesji: *Konfesja Augsburska z 1530 r.* Nowy przekład. Warszawa 1970. Wyd. „Zwiastun".

11. Wspólne studia katolickich i luterańskich teologów[4] wykazały, że wypowiedzi *Konfesji Augsburskiej* pod względem treściowym w znacznej mierze odpowiadają tej intencji i w wysokim stopniu mogą być uważane za wyraz wspólnej wiary.

12. Taki rezultat trzeba też zawdzięczać całej serii nowych studiów i badań, które częściowo prowadzono wspólnie:

– Studia biblijne i patrystyczne uświadomiły nam bogactwo naszego wspólnego dobra wiary; obecnie możemy właściwiej ocenić, w jakiej mierze odwoływanie się w dawnych sporach do Pisma św. i tradycji było zasadne albo też wymaga korektur.

– Badania historyczne naświetliły kościelne, społeczne i ekonomiczne stosunki panujące w okresie reformacji i wykazały, w jakiej mierze do wyobcowania i podziału przyczyniły się czynniki polityczne i ekonomiczne.

– Studia z historii dogmatów dotyczące okresu średniowiecza i reformacji, a niemniej studia nad *Konfutacją*, która stanowiła replikę daną w imieniu cesarza na *Konfesję Augsburską* oraz nad pertraktacjami w Augsburgu w 1530 r., w których chodziło o jedność, doprowadziły do przekonania, które pozwoliło właściwiej ocenić stare kontrowersje, złagodzić wzajemne potępienia i odnaleźć na nowo znaczenie osiągniętego wówczas zjednoczenia.

13. Z przeprowadzonych studiów i badań wynikają dla nas następujące wnioski odnośnie do *Konfesji Augsburskiej*:

– Wspólnie wyznajemy jednoczącą całe chrześcijaństwo wiarę w trójjedynego Boga i w zbawcze działanie Boga przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym (CA 1 i 3). Co do tej centralnej i najważniejszej prawdy wiary chrześcijańskiej luteranie i katolicy pozostali razem, mimo wszelkich szesnastowiecznych sporów i różnic.

14. W nauce o usprawiedliwieniu, która dla reformatorów posiadała szczególne znaczenie (CA 4), zarysowuje się daleko idące uzgodnienie:

Tylko z łaski i w wierze w zbawcze działanie Chrystusa, a nie na podstawie naszych zasług zostajemy przyjęci przez Boga i otrzymujemy Ducha Świętego, który odnawia nasze serca, uzdalnia nas i wzywa do dobrych uczynków[5].

15. Wspólnie poświadczamy, że zbawienie, które Chrystus zdobył w swojej śmierci i zmartwychwstaniu; Duch Święty daje i skutecznie przekazuje ludziom w zwiastowaniu Ewangelii i w świętych sakramentach (CA 5).

16. Również co do rozumienia Kościoła – w czym w przeszłości powstawały między nami poważne spory, stwierdzamy dziś zasadniczą, choć jeszcze

---

[4] Por. *Confessio Augustana – Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung katholischer und lutherischer Theologen*. Wyd. H. Meyer i H. Schütte. Frankfurt-Paderborn 1980.

[5] CA 4, 6 i 20. Por. Malta nr 26 i 48.

nie pełną zbieżność stanowisk. Przez Kościół rozumiemy wspólnotę tych, których Bóg zgromadza przez Chrystusa w Duchu Świętym zwiastowaniem Ewangelii i sprawowaniem sakramentów oraz za pomocą urzędu, który w tym celu ustanowił. Chociaż ta wspólnota zawsze obejmuje także grzeszników mocą obietnicy i wierności Boga, zawsze pozostaje jednym, świętym, katolickim i apostolskim Kościołem (CA 7 i 8).

17. W ten sposób oczom katolików i luteranów zastanawiających się nad *Konfesją Augsburską* ukazało się wspólne rozumienie podstawowych prawd wiary, które wskazuje na Jezusa Chrystusa, żywe centrum naszej wiary.

18. Ta podstawowa zgoda znajduje swój wyraz i swoje potwierdzenie również w dokumentach oficjalnego dialogu katolicko-luterańskiego naszych czasów: we wspólnych wypowiedziach na temat relacji między Ewangelią a Kościołem[6]; w daleko idącym wspólnym rozumieniu Eucharystii[7]; w zgodności co do tego, że szczególny, przekazywany przez ordynację (święcenia) urząd posługiwania jest elementem konstytutywnym Kościoła, a nie tylko tym, co *Konfesja Augsburska* określa jako „niekonieczne"[8].

19. Co do drugiej części *Konfesji Augsburskiej*, w której zostało zajęte stanowisko częściowo w ostrej formie polemicznej przeciw nadużyciom w ówczesnym Kościele, to również w wymienionych tam punktach dokonały się w życiu i sposobie patrzenia naszych Kościołów takie zmiany, że ostra krytyka wypowiedziana w *Konfesji Augsburskiej* staje się zasadniczo bezprzedmiotowa.

W tej drugiej części zostały również poruszone doniosłe sprawy wiary. Chociaż niektóre problemy czekają jeszcze na wyjaśnienie, to jednak w nauce wiary sformułowanej w tej drugiej części również osiągnięto daleko idące uzgodnienia.

20. Co do mszy (CA 22 i 24), to przede wszystkim dialog o Wieczerzy Pańskiej wykazał zmiany w nauczaniu i praktyce. Pozostają jeszcze przed nami problemy po obu stronach, wzajemne pytania i szereg wspólnych zadań[9]. Wszystko to jednak obejmuje głęboka wspólnota w świadczeniu o Wieczerzy Pańskiej, a w znacznej mierze również o celebracji liturgicznej[10].

21. Co do monastycyzmu i życia zakonnego (CA 27), jeśli się uwzględnia tę koncepcję i praktykę życia monastycznego, która panuje dzisiaj w Kościele rzymskokatolickim[11], nie sposób podtrzymywać surowego wyroku wydane-

---

[6] Por. Malta nr 18 nn. i 47 nn.

[7] Por. *Wieczerza Pańska.*

[8] CA 7. Por. Malta nr 47 nn. i *Duchowy urząd w Kościele.*

[9] Por. *Wieczerza Pańska* nr 46-76.

[10] *Wieczerza Pańska* nr 1-45 i 76. Por. zamieszczony tam aneks „Liturgiczne święto Wieczerzy Pańskiej".

[11] Por. przede wszystkim: Sobór Watykański II. *Dekret o posłudze i życiu kapłanów.*

go przez *Konfesję Augsburską*. Monastyczne formy życia wspólnotowego, jako sposób radykalnego urzeczywistniania Ewangelii, jest tak dla katolików, jak dla luteranów i teologicznie, i praktycznie[12] uprawnioną możliwością, jeśli nawet w szczegółach, przy dzisiejszym stanie dialogu, interpretacja, również w luteranizmie, pozostaje dotąd sprawą otwartą.

22. Również w sprawie urzędu biskupiego należy zdecydowanie przyjmować, że *Konfesja Augsburska* wyraźnie pragnęła zachować episkopalną strukturę, zgodnie z dotychczasowym Kościołem. Zakładała przy tym, że ten urząd będzie popierał poprawne zwiastowanie Ewangelii, a nie będzie mu przeszkadzał. *Konfesja Augsburska* posługiwanie sprawie jedności oraz zwierzchnictwo stojące ponad urzędami miejscowymi (CA 28) uważała za istotne dla Kościoła, chociaż konkretna struktura tego urzędu posługiwania pozostaje pytaniem otwartym.

23. Uczciwość naszego dialogu na temat *Konfesji Augsburskiej* każe nam również wyznać, że pozostają jeszcze kwestie otwarte i nie rozwiązane problemy, m. in.:

– *Konfesja Augsburska* nie zajmuje stanowiska co do liczby sakramentów, papiestwa czy pewnych aspektów struktury episkopalnej i magisterium Kościoła;

– *Konfesja Augsburska* nie wspomina oczywiście dogmatów ogłoszonych po 1530 r.: o prymacie jurysdykcji oraz nieomylności papieskiej (1870 r.), o łaskawym zachowaniu Maryi od „grzechu pierworodnego" (1854 r.) i o Jej cielesnym wniebowzięciu (1950 r.).

24. Problemy te muszą się stać przedmiotem dalszego dialogu. Trzeba przy tym ustalić rangę pozostałych różnic, pytań otwartych, które położyły się na drodze, którą Kościoły zbliżają się ku sobie, następnie – jakie znaczenie posiada fakt, że niektóre z nich wyostrzyły się dopiero w ostatnich stuleciach.

25. Zgoda co do centralnych prawd wiary chrześcijańskiej, którą odkryliśmy na nowo, budzi w nas nadzieję, że w świetle tego podstawowego uzgodnienia zdołamy znaleźć odpowiedź na pozostające jeszcze otwarte pytania i problemy, takie odpowiedzi, które przyniosą wystarczająco dużo tego, co wspólne, by nasze Kościoły mogły uczynić rozstrzygający krok do przodu na drodze od Kościołów rozłączonych do Kościołów bratnich.

26. II Sobór Watykański wezwał katolików, by „z radością uznali i ocenili dobra naprawdę chrześcijańskie płynące ze wspólnej ojcowizny", jakie znajdują się u chrześcijan innych Kościołów[13]. Stanowi to tytuł do radości i wdzięczności za to, że jedni i drudzy, katolicy i luteranie, uczynili na tej drodze wielki krok naprzód łącząc w jedno swoje zainteresowania *Konfesją Augsburską*.

---

[12] Por. zjawisko wspólnot ewangelickich oraz wspólnot podobnych do zakonnych.

[13] Sobór Watykański II. *Dekret o ekumenizmie*. Nr 4.

27. To, co w *Konfesji Augsburskiej* odkryliśmy na nowo we wspólnej wierze, może pomóc do tego, byśmy tę wiarę także w naszych czasach na nowo wspólnie wyznawali. Jest to zadanie wyznaczone naszym Kościołom przez uwielbionego Pana; takie wyznania winne są światu i ludziom. Odpowiada to również zamierzeniu *Konfesji Augsburskiej*, która kiedyś chciała nie tylko zachować jedność Kościoła, ale również w swoich czasach i w swoim świecie pragnęła świadczyć o prawdzie Ewangelii.

28. Stojąc w obliczu nowych pytań, wymagań i szans naszej dzisiejszej rzeczywistości, nie możemy się zadowolić powtarzaniem *Konfesji* z 1530 r. i odsyłaniem do niej. To, co odkryliśmy jako wyraz naszej wspólnej wiary, pragnie otrzymać nową formę wyrazu. Chce wskazywać drogę do wyznawania tu i teraz, gdy katolicy i luteranie już nie rozdzieleni i stojący przeciwko sobie, ale ramię przy ramieniu dają świadectwo na rzecz orędzia o zbawieniu świata w Jezusie Chrystusie i zwiastują je jako odnowione zaofiarowanie Bożej Łaski.

Powyższy dokument został podpisany przez wszystkich członków Komisji Mieszanej:

Członkowie rzymskokatoliccy: Bp H. L. Martensen (przewodniczący); prof. dr J. Hoffmann; ks. J. F. Hotchkin; ks. Ch. Mhagama; prof. dr S. C. Napiórkowski; st. radca akademicki dr V. Pfnür; bp dr P. W. Scheele.

Członkowie ewangelicko-luterańscy: Prof. dr G. A. Lindbeck (przewodniczący); bp krajowy H. D. Dietzfelbinger; pastor dr K. Hafenscher; pastor P. Nasution; ks. I. K. Nsibu; doc. dr L. Thunberg; prof. dr Bertoldo Weber.

Eksperci: Prof. dr G. Forell (ew.-lut.); doc. dr U. Kühn (ew.-lut.); o. H. Legrand, OP (rzym.-kat.); prof. dr H. Meyer (ew.-lut.); prof. dr H. Schütte (rzym.-kat.).

Kierownictwo: Ks. prałat dr A. Klein (Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan); dr Daniel Martensen (Światowa Federacja Luterańska); dr Carl H. Mau (Światowa Federacja Luterańska); ks. prałat dr Ch. Moeller (Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan); prof. dr V. Vajta (Światowa Federacja Luterańska).

Załączniki

1. Przebieg prac polskiej Komisji Teologicznej do opracowania opinii o „Raporcie z Malty”

1 X 1973 – Warszawa, ul. Książęca 21. Podczas sesji Komisji Episkopatu do Spraw Ekumenizmu powołano komisję teologów, która przygotuje dla Episkopatu Polski opinię o *Raporcie z Malty*. Skład komisji: ks. Stanisław Nagy (przewodniczący), o. S. Celestyn Napiórkowski (sekretarz), ks. Władysław Hładowski, ks. Alfons Skowronek, ks. Stefan Moysa.

2 XI 1973 – Lublin, ul. Nowotki 7. Spotkanie (ks. S. Nagy, ks. S. Moysa, o. S. C. Napiórkowski) w celu opracowania ankiet do ogólnopolskiej konsultacji w sprawie *Raportu*.

3 XI 1973 – Rozesłanie ankiet do następujących profesorów (niektórzy byli proszeni o ocenę całości, inni – niektórych fragmentów odpowiadających treściowo ich specjalizacji; asterysk przy nazwisku oznacza, że dana osoba nadesłała odpowiedź): ks. Lucjan Balter*; ks. Czesław Bartnik*; ks. Wincenty Dudek*; ks. Stanisław Głowa; ks. Tadeusz Gogolewski*; ks. Wincenty Granat*; ks. Józef Homerski; ks. Wacław Hryniewicz; ks. Augustyn Jankowski*;, ks. Mirosław Kołodziejczyk*; ks. Joachim Kondziela; ks. Edward Kopeć*; ks. Andrzej Krupa*; ks. Józef Kudasiewicz; ks. Władysław Łydka*; ks. Józef Majka*; ks. Alfons Nossol*; ks. Bernard Przybylski*; ks. Ignacy Różycki; ks. Józef Rybczyk*; ks. Jacek Salij; ks. Paweł Socha; Czesław Strzeszewski*; ks. Marian Żurowski.

10 XII 1973 – Warszawa, ul. Książęca 21. Spotkanie u ks. bpa Władysława Miziołka w sprawie organizacji pracy nad otrzymanymi odpowiedziami (nieobecny ks. A. Skowronek).

21 I 1974 – Warszawa, ul. Zakroczymska 1 (klasztor franciszkanów) (nieobecny ks. S. Moysa).
Analiza roboczych tekstów odpowiedzi przygotowanych przez członków komisji na podstawie nadesłanych materiałów ankietowanych profesorów.
Sformułowanie wytycznych do przygotowania projektu tekstu ostatecznego, który mają przygotować przewodniczący i sekretarz komisji.

21 II 1974 – Rozesłanie projektu tekstu ostatecznego członkom komisji.

27 II 1974 – Lublin, ul. Nowotki 7. Ostateczne posiedzenie komisji (nieobecny ks. S. Moysa). Definitywne ustalenie tekstu *Opinia Komisji Teologicznej o Raporcie z Malty*.

2. Opinia ks. Wincentego Granata o „Raporcie z Malty”

Ocena

Piąte posiedzenie komisji odbyło się 22-26 II 1972 r. Komisji nie chodziło o to, by teologiczne spory XVI w. na nowo omawiać, lecz by w świetle nowszych teologicznych badań biblij-

nych i kościelno-historycznych i otwartych nowych perspektyw przez Sobór Watykański II na nowo zbadać konfesyjne różnice (nr 7). Sprawozdanie nie ma dla Kościołów obowiązującego charakteru.

Wartości

1. Całe sprawozdanie ożywia chęć zbliżenia stanowisk doktrynalnych, chociaż podkreśla się ciągle różnice w rozumieniu Ewangelii. Wszyscy jednak uznają, że odpowiedzialność za chrześcijańskie dziedzictwo spoczywa na wszystkich Kościołach (nr 75).

2. Luteranie wznoszą się ponad zasadę: sola Scriptura, ale też nie wystarcza „formalne wskazanie na obowiązujący charakter urzędu nauczycielskiego. Wartością tu jest szukanie pogodzenia powagi Pisma św. i powagi urzędu nauczycielskiego (nr 18, 19).

3. Wiele punktów stycznych istnieje między współczesnymi ujęciami luterańskimi nauki o usprawiedliwieniu a nauką katolicką (nr 26-29: fakt zbawczy usprawiedliwienia, darmowość, wolność chrześcijańska, potrzeba instytucji pośredniczącej).

4. Wartościowe jest uznanie, że nieomylność w pierwszej linii powinna być rozumiana jako dar dany całemu Kościołowi jako ludowi Bożemu.

5. Wartością jest uznanie tradycji w przekazywaniu Ewangelii; nie wolno przeciwstawiać Tradycji Pismu św., bo przecież ono jest też wyrazem Tradycji (nr 17).

6. Luteranie i katolicy są ogólnie przeświadczeni, że zbawienie dokonało się raz na zawsze przez zbawczy fakt, czyn Boga w Jezusie Chrystusie, jak o tym świadczy Ewangelia. Do dzieła pojednania należy również służebność pojednania – są więc świadkowie Ewangelii. W takim sformułowaniu zawiera się uznanie Kościoła instytucjonalnego (nr 48).

7. I katolicy i luteranie uznają, co jest bardzo wartościowe, że charyzmaty wchodzą w strukturę Kościoła, a zachowanie Ewangelii dokonuje się we współpracy służb i charyzmatów (nr 53).

8. Luteranie sądzą, że zbliżają się do katolickiej nauki o sakramencie święceń, bo przekazanie władzy dokonuje się u nich przez włożenie rąk i wezwanie Ducha Świętego (nr 59).

9. Nawet w swej nauce o charakterze święceń luteranie widzą zbliżenie do nauki katolickiej czemu dają świadectwo nie powtarzając swej ordynacji.

10. Bardzo wartościowym jest uznanie przez luteranów niektórych elementów prymatu papieskiego: „Der Jurisdiktionsprimat muss als Dienst an der Gemeinschaft und als Band der Einheit der Kirche verstanden werden. Dieser Dienst an der Einheit ist vor allem ein Dienst an der Einheit im Glauben" (nr 66).

Dalej jest mowa o tym, że papież winien dbać o właściwości lokalnych Kościołów. Dla luteranów „urząd papieża jako widomego znaku jedności Kościołów nie jest wykluczony, o ile on przez teologiczne interpretacje i praktyczną zmianę struktur będzie podporządkowany prymatowi Ewangelii (nr 66). Zmiana postawy luteranów jest tu widoczna i to jest bardzo wartościowe w dialogu ekumenicznym.

Zastrzeżenia

W sprawozdaniu istnieją także sformułowania budzące w świadomości katolickiej zastrzeżenia:

1. Co najmniej niejasne są zdania następujące:

„Ten jeden Kościół Chrystusa realizuje się w analogiczny sposób także w innych Kościołach. To oznacza również, że jedność rzymskokatolickiego Kościoła nie jest doskonała, lecz dąży ku doskonałej jedności. W tym sensie podlega również niedoskonałości sprawowania Eucharystii w katolickim Kościele" (nr 71).

Zdaje się, że nie można powoływać się na KK nr 8, gdzie jest mowa o jednym, świętym, katolickim i apostolskim Kościele, a potem mówi się, że ów Kościół trwa (subsistit) w Kościele katolickim.

Wydaje się, że deklaracja Kongregacji Pro Doctrina Fidei (Declaratio circa catholicam doctrinam De Ecclesia contra nonnullos errores hodiernos tuendam. Città del Vaticano 1973) wskazuje na niemożliwość przyjęcia nauki o jednym Kościele, w którym znajdują się wszystkie Kościoły chrześcijańskie i do którego dążą:

„Quare christifidelibus sibi fingere non licet Ecclesiam Christi nihil aliud esse quam summam quamdam – divisam quidem, sed adhuc aliqualiter unam – Ecclesiarum et communitatum ecclesialium; ac minime iis liberum est tenere Christi Ecclesiam hodie iam nullibi vere subsistere, ita ut nonnisi finis existimanda sit, quem omnes Ecclesiae et communitates quaerere debeant" (s. 5).

2. Nie są zarysowane wyraźnie myśli o historycznym rozwoju struktur kościelnych, tak np. episkopat, prezbiterat, diakonat, miały się ostatecznie ukształtować w II wieku (nr 55, 56).

W sprawozdaniu nastąpiło duże zbliżenie między nauką luterańską i katolicką, konieczne są jednak dalsze dyskusje, jak zresztą wskazują „Sondervota" złożone przez niektórych uczestników.

Opole Lub., 12 XI 1973 r.

3. Opinia ks. Wincentego Dudka o „Raporcie z Malty"

Uwagi odnośnie do pp. 47-64 tzw. „Maltabericht"

Z katolickiego i ponadwyznaniowego (rzeczowego) punktu widzenia należy uznać w dokumencie za pozytywne i wartościowe w większości zasady wyjściowe oraz wiele szczegółowych sformułowań, dokonanych w ich obrębie. Natomiast wiele innych szczegółowych sformułowań budzi zastrzeżenia.

Za pozytywne należy uznać w pp. 47-64

A – Ogólny punkt wyjścia, wspólny dla stron – Der gemeinsame Ausgangpunkt – oraz to, co szczegółowo ujęto w pp. 48-50, a zwłaszcza: Do dzieła pojednania należy i służba dla pojednania, i to, że świadczenie na rzecz Ewangelii wymaga świadków, że Kościół jako całość jest świadkiem Ewangelii i jako całość z kapłańskim ludem Bożym. Kościół jako twór w służbie Ewangelii jest podporządkowany Ewangelii i ma w niej nadrzędny sprawdzian dla siebie – und hat in ihres ein übergeorgneten Kriterium (H 8).

W ujęciu stosunku między Kościołem i urzędem w Kościele zasługuje na podkreślenie sformułowanie, że chociaż sprawa urzędu stanowi dla katolików i dla ewangelików poważny problem, to obydwie strony zgodne są z tym, że urząd jest rzeczywistością w gminie i zarazem obok gminy (uznanie pewnej odrębności od gminy) i że urząd reprezentuje Chrystusa i Jego przedstawicieli obok gminy.

B – Zasadę wyjściową, głoszącą w nagłówku – Die Normativität des Ursprunges, że normą przesądzającą w tych sprawach będą początki chrześcijaństwa (można chyba w tym dopatrywać się pozytywnej woli Pana) należy uznać za prawidłową i zgodzić się na nią.

Już jednak p. 51 w sformułowaniu szczegółowym nasuwa zastrzeżenia, o czym później.

Odnośnie do numeru 52. Można pisać się na wszystkie szczegółowe sformułowania objęte numerem 52, a w tym również na sformułowanie, że apostolat stanowi w chrześcijaństwie instytucję niepowtarzalną, oczywiście, jeśli doda się zastrzeżenie: „w ścisłym tego słowa znaczeniu". Zasada „Kościół jest apostolski" oraz „kościelny urząd, nauka Kościoła i kościelne przepisy są apostolskie" jest słuszna, o ile będzie odpowiednio rozumiane dołączone zastrzeżenie: „o ile przekazują dalej i aktualizują świadectwo dane przez apostołów". Przesądza tu „apostolische Zeugnis" pojęte jako świadectwo apostołów, dotyczące zleconych im spraw. Jeżeli to zdanie tak się pojmie, to wskaże się też na ważny, obiektywny moment w sukcesji apostolskiej.

Odnośnie do numeru 53. Sformułowania objęte tym numerem są niejasne, mało precyzyjne – nasuwają sporo trudności. O tym później.

Odnośnie do numeru 54. Słuszne jest stwierdzenie wyjściowe (w tym punkcie), głoszące, że Stary Testament od zarania (Schon früh) zna pewne rodzaje służb i urzędów. Słuszne również jest dalsze zdanie, że te służby i urzędy należy w pewnym sensie (zumindest teilweise) uważać za charyzmaty. Odpowiada również rzeczywistości teza, że w różnych gminach i ośrodkach kościelnych służby te i urzędy występowały w różnych odmianach (przypuszczać należy, że chodzi tu o nazwy i funkcje). Stąd zasadnicza trudność w określeniu tych służb z płaszczyzny jedynie historycznej. Słuszne jest stwierdzenie, że wspomniane służby, czy porządki, wchodząc w krąg kultury judaistycznej czy hellenistycznej, otrzymały odpowiednie nazwy i formy, przy ciągłości zasadniczych struktur (dotąd słuszne), ale wniosek, że „historyczność należy do istoty urzędów i porządków w gminie", budzi zastrzeżenie, ponieważ do istoty urzędów zalicza także i przede wszystkim to, co włącza się do nich w procesie historycznym, natomiast w takim sformułowaniu abstrahuje się od antycznej, pierwotnej ich treści.

C – W numerach 55-56 omawia się rozwój urzędów; stwierdza się najpierw, że w ciągu historii Kościoła, zarówno w rozumieniu, jak i formowaniu się urzędów w Kościele, zaszły poważne zmiany, które uświadomiono sobie dopiero w ostatnich latach w gruntownych studiach.

W dalszym ciągu wyjaśnia się, że chodzi tu o wyłanianie się urzędów episkopatu, prezbiteratu i diakonatu oraz o ujawnianie się prymatu biskupa rzymskiego. Niejasność takiego sformułowania wynika stąd, że poprzednio abstrahowano od określenia albo przynajmniej od wskazania na ontologiczną treść urzędu w Kościele, a określono go tylko w sposób wieloznaczny jako szeroko pojęte zlecenie (Ordnungen) i jako szeroko pojęte modele (względnie jako rzutujący w daleką przyszłość model), które wykazują zasadniczą otwartość na wciąż nowe aktualizacje. „Ład Nowego Testamentu powinien więc być rozpatrywany w znacznym stopniu jako model otwarty dla wciąż nowej aktualizacji". Czy na takie sformułowanie myśli ewangelicznej dotyczącej urzędów w Kościele można się pisać? Ujęcie zwodnicze, przesądzające w sposób bardzo łatwy i uproszczony.

Odnośnie do numeru 56. W tym punkcie poza słusznym zaakcentowaniem, że urząd należy konstytuować dla Kościoła i że stanowi on jego stałą i podstawową strukturę, oraz poza stwierdzeniem, że w dzisiejszych czasach można w pewnych granicach dopuścić przekształcanie się struktur (Umstrukturierung), wiele innych sformułowań jest przynajmniej niejasnych.

D – Pojęcie sukcesji apostolskiej. Jest to zagadnienie podstawowe. Rozumienie go rozstrzygnęłoby o wielu sprawach omówionych we wcześniejszych punktach. Powinno znaleźć swoje miejsce między punktem 52 a 53.

Odnośnie do numeru 57. Słuszne wydaje się pojmowanie sukcesji apostolskiej jako sukcesji całego Kościoła: „W tym sensie cały Kościół jako ecclesia apostolica pozostaje w sukcesji apostolskiej". Słusznie też w pojmowaniu sukcesji apostolskiej akcentuje się przede wszystkim pełną treść i zrozumienie nauki apostolskiej. Tak pojętą sukcesję apostolską można rozumieć również w sensie specjalnym, mianowicie jako nieprzerwany łańcuch tradentów [przekazicieli]. Pojęta w ten sposób miała spełniać w pierwotnym Kościele funkcję obrony przed błędami w przekazywaniu Ewangelii i znaku wiary.

Lojalnie też stwierdzono, że po stronie katolickiej podejmuje się próby bardziej pogłębionego określania sukcesji apostolskiej, traktując łańcuch przekazu jako jej szczególny, organicznie z nią związany wyraz.

E i F – W tych fragmentach podjęto sprawy praktyczne: 1° sprawę nowej interpretacji tradycyjnej nauki o urzędzie i 2° sprawę możliwości obustronnego i wzajemnego uznania urzędów kościelnych.

W sprawie pierwszej zwrócono uwagę na szereg elementów, które rzeczywiście otwierają drogę do nowej interpretacji tradycyjnej nauki odnośnie do urzędów, a przez to wytyczają w jakiś sposób drogę do wzajemnego spotkania się. Należy tu wymienić w zasadzie zbieżny sposób przekazywania urzędu kapłaństwa w katolicyzmie i ordynacji w protestantyzmie przez włożenie rąk i wezwanie Ducha Świętego. Należy zatem uznać za słuszne stwierdzenie, że mimo różnic istnieje tu jakaś rzeczowa zbieżność (nr 59).

Zupełnie słusznie zwrócono uwagę na obustronne, lepsze zrozumienie tego, co się określa „charakterem" w kapłaństwie (priesterlicher Charakter); ze strony katolickiej mniej akcentuje się znaczenie charakteru kapłaństwa jako niezatartej właściwości osoby, a bardziej podkreśla się funkcjonalność kapłaństwa; ze strony protestantyzmu ewangelickiego podnosi się sprawę, że ordynacji nie powtarza się, zatem określa ona w jakiś sposób stałą funkcję danej osoby.

Po stronie katolickiej bardziej akcentuje się obecnie (Sobór Watykański II) przepowiadanie Ewangelii jako istotny moment posługi kapłańskiej, ze strony zaś protestantów – wobec jednostronnego, dawnego akcentowania przepowiadania – obecnie wyraźniej podkreśla się znaczenie administrowania sakramentów (nr 60-61).

W drugiej sprawie zupełnie słusznie zwrócono uwagę, że problem obustronnego i wzajemnego uznania przedstawia się inaczej dla strony ewangelickiej, inaczej dla strony katolickiej. Dla pierwszej sprawa przedstawia się prościej i łatwiej, ponieważ z jej strony nie podawano w wątpliwość urzędu w Kościele rzymskokatolickim. Ze strony katolickiej dość ostrożnie sformułowano daleko idący wniosek w formie prośby, by odpowiedzialne czynniki Kościoła rzymskokatolickiego rozważyły, czy z uwagi na sytuację ekumeniczną, co odpowiada woli Chrystusa, nie powinny rozważyć sprawy zasadniczego uznania urzędu po stronie protestanckiej. Sprawę można tak postawić: Inna rzecz, czy istnieją ku temu dostatecznie mocne przesłanki, by ją rozwiązać. Dokument na niektóre wskazuje.

Uznanie przez II Sobór Watykański eklezjalnego charakteru innych wspólnot kościelnych może być interpretowane jako pierwszy krok do uznania urzędów w innych wspólnotach kościelnych. Wskazuje się również na to, iż urząd w Kościołach luterańskich – z braku ciągłości przekazywania – może się urzeczywistniać drogą jakiegoś włomu o charakterze charyzmatycznym (pneumatycznym). Nadto refleksja nad pojęciem sukcesji apostolskiej, pewne osiągnięcia w sprawie współdziałania w tym czynników charyzmatycznych, sukcesje prezbiterialne – wydają się umożliwiać wprowadzenie pewnych korektur do tradycyjnego stanowiska w tym zakresie.

Wydaje się, że wszystkie te momenty wystarczają do sformułowania wniosku o rozważenie od nowa sprawy urzędu w Kościele ewangelickim. Ale czy zdolne będą przesądzić sprawę? W tym miejscu otwiera się pole do wskazania słabych stron dokumentu.

Zastrzeżenia odnośnie do toku myśli i argumentacji w numerach 47-64 „Maltabericht"

Wydaje się, że w dokumencie (nr 47-64) nie udało się wskazać na możliwość obustronnego i wzajemnego uznania urzędów kościelnych, o czym mówi fragment zawarty w numerach 63-64: 1° nie uwydatniono i nie wskazano na ostateczne tego racje (przesłanki); 2° nie wskazano na samą istotę urzędu w Kościele; sprawę tę wyraźnie pominięto.

W przedstawieniu tego problemu uwydatniono tak dalece moment rozwoju historycznego i to uznano za moment istotny dla urzędów kościelnych, że ich zasadnicza treść gdzieś zanika:

„przy całej ciągłości ich podstawowej struktury historyczność należy do istoty kościelnych urzędów i porządków w gminie" – nr 54; dodano jeszcze, że w historii Kościoła w pojmowaniu i formowaniu się urzędu dokonywały się znaczne zmiany – erhebliche Veränderungen. Nigdzie natomiast w dokumencie nie określono tego, co nazwano tylko „strukturą podstawową – Grundstruktur" (nr 54), czy „stałą strukturą podstawową – eine bleibende Grundstruktur" (tamże). Zdecydował o tym prawdopodobnie sam punkt wyjścia, sam w sobie słuszny: normatywność początków – die Normativität des Ursprungs. Już jednak w punkcie 51 ograniczono się – jakby w uznaniu tych początków – do stanowiska Pawła apostoła, co zadecydowało o sposobie ujęcia sprawy, zwłaszcza w punkcie 53, a szczególnie w zdaniu: „Dlatego charyzmaty mają dla porządku i struktury Kościoła charakter konstruktywny" (nr 53). Twierdzenie to musi budzić zastrzeżenia, ponieważ można je rozumieć w dwojakim znaczeniu: 1) charyzmaty jako rzeczywistość należą do struktur Kościoła, czyli są jedną z nich; 2) charyzmaty konstytuują struktury i porządek Kościoła (Ordnung). Na pierwsze można się zgodzić, drugie stwarza problem.

Następne zdanie, mówiące, że przekaz ewangeliczny dokonywał się często przy spięciach między charyzmatem i służbą (Dienste), nie wyjaśnia dwuznaczności zawartej w poprzednim twierdzeniu ani też charakteru tego, co nazwano służbą (Dienste).

Nadto w historycznym odwołaniu się do stanowiska Pawła, które uważać można za jedną z form urzeczywistniania się tej samej rzeczy, nie wskazano na bardzo mocno podkreślone nawet w jego własnych listach te elementy urzędu, które decydują o jego treści. Ani słowem nie odwołano się do tzw. listów pasterskich, tak bardzo wymownych, przesądzających nawet w tej sprawie, które wszakże pozostają w jakiejś relacji przynajmniej do myśli Pawłowej.

Zmienność i coraz to nowe interpretacje miałyby stanowić istotę urzędu Kościoła (punkt 54). W dokumencie zastosowano wnioskowanie z terminologii (prezbiterzy, episkopi), co – jak wiadomo – w tym wypadku nie rozstrzyga sprawy. Terminologia w tym wypadku nie stanowi momentu przesądzającego, w innych bowiem ośrodkach stosowano inną, np. „anioł" w gminach małoazjatyckich (na oznaczenie zwierzchnika kościelnego). Rozstrzygającym momentem będą funkcje, albo raczej uprawnienia, jakie łączono z danym urzędem.

W punkcie 57 na ogół poprawnie określono pojęcie sukcesji apostolskiej. Zwrócono też uwagę na różnice w pojmowaniu sukcesji apostolskiej przez protestantyzm i katolicyzm. Zrobiono to przez proste zastrzeżenie. Nie wniknięto w to, że przecież ujęcie katolickie, według którego w całokształcie sukcesji jako sukcesji Kościoła jest miejsce dla sukcesji w szczególnym znaczeniu, mianowicie jako łańcuch tradentów – posiada bardzo mocne podstawy i nie sprowadza się tylko do przypadkowości.

Odnośnie do punktu 59. Sformułowanie odnośnie do wynikającego z ordynacji urzędu w Kościele ewangelickim, że w dzisiejszym stanie rzeczy zagadnienie, czy ordynacja jest sakramentem, w zasadzie sprowadza się do terminologii. Przytoczone racje nie przesądzają o czynniku sukcesji, który w tej sprawie, jak się wydaje, jest rozstrzygający, niezależnie od tego, czy określi się go jako nieprzerwany łańcuch tradentów, czy też zastąpi się go podstawowym aktem Kościoła jako prasakramentu.

4. Opinia O. Bernarda Przybylskiego o „Raporcie z Malty"

Uwagi dotyczące „Raportu z Malty"

1. Niestety nie były mi dostępne „Una Sancta" 1973 nr 1/2 względnie „Lutherische Rundschau" 1972/73 zawierające oryginalny niemiecki tekst raportu maltańskiego. Z koniecz-

ności więc musiałem dokonać niniejszej próby jego oceny na podstawie francuskiego przekładu opublikowanego w „Documentation Catholique” 1972 nr 22.

Również bez uwzględnienia akt ww. spotkań nie wiadomo, jakimi argumentami posługiwali się uczestnicy, ażeby dojść do przedstawionych w raporcie konkluzji. Jest to brak tym bardziej dotkliwy, że raport jest okrojonym sprawozdaniem z czterech, a właściwie pięciu kolejnych spotkań odbywających się w latach 1965-1971. A więc zawarte w nim skonstatowania zostały dokonane na różnych etapach i na różnym poziomie sprecyzowań. To gmatwa jasność podejścia do poruszanych spraw, gdyż ujęcia ostatnich spotkań są rodzajem korektury w stosunku do poprzednich (nr 13).

W przedstawionej sytuacji moja wypowiedź jest uwarunkowana dostępnym mi materiałem, a próba oceny bardziej opracowanych punktów raportu siłą rzeczy może być tylko sądem tymczasowym i może wymagać pewnych korektur w miarę dalszych poszukiwań.

2. Raport referuje rozmowy ekumeniczne „w drodze” do trwających jeszcze dialogów (nr 7-9, 11, 13). Pod tym też kątem należy do nich podchodzić. Te „etapy” są oczywiście pewnym osiągnięciem, ale to jeszcze nie „to”, czego oczekujemy.

Raport ma wyraźnie znamię fragmentaryczności w stosunku do ogólnej doktryny, zwłaszcza eklezjologicznej, obu Kościołów. Zasygnalizowana fragmentaryczność nie jest dość powiązana z całością doktryny, w wyniku czego gubi się również jej bogata panoramiczność. Temat spotkań *Ewangelia a Kościół* jest tak obszerny, że obejmuje bogaty wachlarz zagadnień, które w raporcie nie zostały wyczerpująco potraktowane (nr 9, 10), a czasem w ogóle nie były poruszone lub nie pomieszczono ich w sprawozdaniu mimo obecności ich w dyskusji. To znamię fragmentaryczności uwydatniają z naciskiem sami autorzy raportu, tłumacząc ten fakt brakiem zarówno czasu (4 spotkania), jak i dostatecznej współpracy specjalistów. Przyznają oni przy tym, że wspólna dyskusja i konfrontacja ujęć odsłaniały często nieprzewidziane i nowe aspekty zagadnień.

Wskutek pominięcia lub zdawkowego potraktowania problemów, niejednokrotnie zasadniczej dla tematu wagi, pozostaje zbyt wiele niewiadomych dla precyzyjnego ustawienia tematu.

Komisja jest tego świadoma i zaznacza wyraźnie, że poruszone przez nią sprawy wymagają jeszcze dokładnego przebadania i swobodnych rozmów na płaszczyźnie teologicznej wewnątrz każdego z Kościołów (nr 12).

3. Pozytywny wkład Raportu. Do niewątpliwych osiągnięć referowanych spotkań należy to, że ich uczestnicy jednomyślnie podjęli rozpatrywanie wszystkich problemów w perspektywach tajemnicy eklezjologicznej, a nie – jak to zazwyczaj dotychczas miało miejsce – chrystologicznej. „Ecclesia” bowiem stanowi bliższy punkt oparcia dla poruszanych zagadnień.

Takie ustawienie problematyki jest nieodzowne dziś, kiedy – w perspektywach otwartych przez Vaticanum II – krystalizuje się eklezjologia kładąca szczególny akcent na teologię Kościoła lokalnego, wspólnoty kapłańskiej, eucharystycznej, rzeczywistego i pełnego podmiotu działania charyzmatów, a wśród nich posług kapłańskich.

Słusznie cały dialog prowadzony jest w perspektywach historyczności pojęć (nr 4, 8). Eklezjologia bowiem była zbyt jednostronnie, a może błędnie ustawiana przez rzymskokatolickich teologów XVI wieku, co z konieczności wywołało życiową reakcję, na której tle wyłoniła się m. in. doktryna luterańska. Obecnie konstatujemy zasadniczą zmianę okoliczności, a może bardziej jeszcze mentalności, wskutek czego komisja mogła nie podejmować już kontrowersji z XVI wieku, ale rozpatrywała różnice międzywyznaniowe w nowszej perspektywie ich obecnego stanu po ostatnich osiągnięciach nauk biblijnych i historycznych, a zwłaszcza po Vaticanum II (nr 7-8, 11). Członkowie komisji słusznie konstatują, że wiele kontrowersyjnych problemów utraciło dziś swoją ostrość, a nawet stawiają sobie pytanie (nr 8, 18), czy istniejące nadal różnice winny być uważane za rzeczywiste przeszkody w pojednaniu Kościołów, czy też przede wszystkim należy w nich widzieć tylko wyraz odmiennych mentalności (nr 62).

Słuszność przyjętej w kolokwiach perspektywy historycznej ukazuje swą wybitną przydatność przy rozpatrywaniu zagadnienia posług w Kościele (nr 47-64). Równocześnie jednak z tym twierdzeniem nasuwają się pewne wątpliwości i propozycje co do realizacji tego zasadniczego postulatu. Należy bowiem badać nie tylko to, że w pierwotnym Kościele powstawały pewne ministeria (posługiwania) i w jakiej występowały one postaci, ale nadto kapitalnym wydaje się pytanie: dlaczego powstawały te posługi i przybierały taką właśnie postać. Pojęcie posług jest różne w różnych Kościołach. Kościół najpierw żył, a dopiero później formułował swą doktrynę. Przy rozbudowywaniu się życia Kościoła wyłoniła się sprawa jego apostolskości. W lokalnych Kościołach wyłaniały się posługi, z powodu potrzeb. Trudno nam odczytać, jaką przybierały one postać, ponieważ nie odnotowano ich. Zapiski, i to tylko fragmentaryczne, dotyczą jedynie praktyk. Klarowanie się posług wiązało się z potrzebami życia Kościołów lokalnych. Pierwsze zanikały. Następne już notowano, wskutek czego historycy uważali je za stabilne. Tymczasem Kościół Zielonych Świąt, będąc modelem, nie jest modelem stabilnym i spetryfikowanym. Jest on bardziej bogaty niż wyraziło się to w wyłonionych z niego formach. I jest otwarty na nowe formy posług, czego dowód mamy np. w przywracanym dziś stałym diakonacie mężczyzn żonatych. Podkreślenie tej otwartości Kościoła jest już dużym plusem raportu.

Również świetnym osiągnięciem jest przedstawienie ministeriów jako posług w obrębie wspólnoty Kościoła i dla niej. To ustawienie godzi ze sobą władze i posługi [...].

Wiele również wnosi postawienie przez obie strony zagadnienia sukcesji kapłaństwa na tle sukcesji apostolskiej. Komisja stawia pytania wymagające dalszych badań: Czy musi to być sukcesja biskupia? Czy może wystarczyć sukcesja prezbiterialna lub wiara Kościoła lokalnego, który wierzy, że jest w sukcesji? (nr 51, 52, 57, 63, 69).

4. Ustawienia wątpliwe i pominięcia. Wątpliwe jest w raporcie ustawienie tego, czym są sakramenty Kościoła. Należało rozpatrywać je nie w aspekcie władzy, ale jako urzeczywistnianie zbawienia w Kościele i przez Kościół.

Wypowiedzi raportu (nr 59-60) odnoszące się do ministra posługi kapłańskiej są zagmatwane. Wyliczając różne punkty zbieżne w nauce obu Kościołów, właściwie nie dają one odpowiedzi na tak zasadnicze pytanie, jak to, czy obie strony są zgodne w uznawaniu święceń kapłańskich za sakrament.

Konieczne także są dalsze badania nad charakterem sakramentalnym w aspekcie eklezjologicznym: jako pomocy Ducha Świętego udzielanej do spełniania w Kościele pewnych posług, a nie – jak dotychczas – jako właściwości osobistej. Czy usprawnienie to jest do czasu, czy na zawsze?

Nie dość podkreślono ze strony katolickiej istnienie dwóch rodzajów charyzmatów: dla wszystkich i dla Kościoła jako instytucji. Instytucjonalność – władza – jest czymś innym niż różne charyzmaty udzielane ogółowi wiernych. Z nierozróżniania ich płynie wiele nieporozumień i zawiłości.

Nie dość podkreślono, że Kościół jest „sakramentem powszechnym jedności" (KK 1; KDK 43).

Prawie nie poruszono sprawy usprawiedliwienia. A przecież jest ono wyjściowym elementem różnicującym oba Kościoły.

Sprawa kapłaństwa łączy się głównie z sakramentem Eucharystii. Toteż bez jasnego stwierdzenia sakramentalności kapłaństwa służebnego głoszone w numerach 73-74 raportu tezy trzeba uznać za najbardziej sporne, ponieważ nie wiadomo, czy zakładają one rzeczywistą obecność eucharystyczną przy celebrowaniu interkomunii. Wydaje się, że zastrzeżenia, jakie budzą wyżej wymienione tezy, stanowią istotną przeszkodę w zatwierdzeniu raportu.

W ogólnej ocenie raportu można pogratulować członkom komisji, że w przeprowadzonych badaniach doszli do szczerego stawiania problemów. W wyniku tego raport jest cenny i dla zbliżenia Kościołów, i dla pogłębienia treści dialogu, ponieważ referowane rozmowy wzbogacają oba Kościoły w rozważaniu treści ich wiary i tajemnicy liturgiczno-kultowej.

5. Opinia polskiej Komisji Teologicznej o „Raporcie z Malty"

Zespół teologów w składzie: ks. dr hab. Stanisław Nagy (przewodniczący), ks. dr hab. Władysław Hładowski, ks. dr hab. Alfons Skowronek, ks. dr Stefan Moysa i o. dr Stanisław Celestyn Napiórkowski (sekretarz), powołany przez Komisję Episkopatu do Spraw Ekumenizmu 1 października 1973 r. w celu przygotowania odpowiedzi na pismo Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan w sprawie *Raportu z Malty*, po zasięgnięciu opinii piętnastu profesorów z różnych środowisk teologicznych w Polsce, opracował następującą propozycję odpowiedzi:

1. *Raport z Malty* należy powitać z radością jako poważne osiągnięcie na drodze wzajemnego zbliżania się luteranizmu i katolicyzmu rzymskiego. Od czasów reformacji jest to pierwszy tak poważny tekst będący owocem wzajemnego dialogu.

2. Z aprobatą należy przyjąć inicjatywę szerokiej dyskusji w łonie obu Kościołów nad wspomnianym tekstem zmierzającym do określenia stanowisk kompetentnych czynników kościelnych obu stron. Jeśli nawet oficjalna zgoda nie będzie dotyczyła całości, lecz tylko pewnych części raportu, będzie to wielkim osiągnięciem ekumenicznym i cenną łaską udzieloną przez Boga jednemu i drugiemu Kościołowi, a przez nie całemu chrześcijaństwu.

3. Z listu, który Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan załączył do tekstu *Raportu z Malty*, odczytujemy intencję niezawężania refleksji do samego raportu, ale objęcia nią całej, szeroko rozumianej problematyki, interesującej oba Kościoły. Staramy się w tej właśnie szerokiej perspektywie sformułować naszą opinię według postawionych w liście pytań.

Ad 1. „Jaka współpraca wydaje się wam możliwa na szczeblu lokalnym między katolikami a luteranami?"

4. Trzeba podkreślić specyfikę ogólnej sytuacji religijnej w Polsce, którą charakteryzują m. in. znikomy procent chrześcijan niekatolików i luteranów, obciążenia historyczne oraz obecna sytuacja polityczna.

5. Doświadczenia Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce potwierdzają trafność pełnego umiaru wytycznych Dyrektorium Ekumenicznego, które dobrze nakreśla perspektywy dialogu i współpracy na szczeblu lokalnym. W naszej sytuacji szczególnie ważne staje się usuwanie źródeł nieporozumień i nawiązanie oficjalnych kontaktów z Polską Radą Ekumeniczną.

6. W dziedzinie duszpasterskiej istnieje już wiele kontaktów nieoficjalnych (spotykamy się na modlitwie i agapach, szczególnie podczas Tygodnia Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan); Kościół Ewangelicko-Augsburski przygotowując nową agendę wiele korzysta z polskich ksiąg liturgicznych Kościoła katolickiego; biskup Herbert Bednorz, ordynariusz diecezji katowickiej, wyraził oficjalnie gotowość udostępnienia luteranom świątyń katolickich.

7. W dziedzinie naukowej usiłuje się nawiązać bliższą współpracę. Profesorowie Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie mają wykładać w Akademii Teologii Katolickiej i odwrotnie. Przed dwoma laty podjęto dialog na temat chrztu. Analogiczny dialog potrzebny jest w sprawie małżeństw mieszanych. Katolicki przedstawiciel w Komisji Mieszanej katolicko-luterańskiej powołanej przez Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan i Światową Federację Luterańską przed wyjazdem na rozmowy do Genewy przeprowadził konsultację z ks. Andrzejem Wantułą, biskupem Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce, a po powrocie złożył mu wyczerpujące sprawozdanie.

Ad 2. „Jakie konsekwencje wynikają z porozumień już zawartych dla współżycia obydwu Kościołów?"

8. Wśród uzgodnień doktrynalnych osiągniętych przez Komisję Mieszaną katolicko-luterańską na najwyższą uwagę zasługuje ustalenie na temat usprawiedliwienia (nr 26-28), które od początku reformacji uchodziło za najbardziej zasadniczy punkt sporny, niemożliwy do przezwyciężenia. Jeśli oba Kościoły aprobują naukę o usprawiedliwieniu sformułowaną w *Rapor-*

cie z Malty (katolicy mogą ją aprobować), przyznają de facto, że została obalona największa trudność na drodze do jedności luteranizmu (i całego protestantyzmu) z katolicyzmem; należy wyciągnąć z tego najdalej idące i odważne wnioski. Uzgodnienie to winno wejść do nauczania i przepowiadania Kościołów. Ze strony katolickiej należy zwrócić większą uwagę na darmowość usprawiedliwienia i zbawienia, a konieczność moralnego wysiłku człowieka uzasadniać raczej koniecznością otwierania się na łaskę Bożą niż względem na zasługę ludzkiego czynu. Strona luterańska natomiast winna zwrócić większą uwagę na ściślejsze powiązanie życia moralnego i świeckiej działalności ze sprawą usprawiedliwienia i zbawienia.

9. Ze sposobu ujęcia relacji Pisma św. do Tradycji i podkreślenia wartości normatywnej Biblii (nr 17) wynika dla katolików obowiązek mocniejszego opierania się na Piśmie św. w głoszeniu Słowa Bożego i przepajania Pismem św. całego życia i nauczania Kościoła, co zresztą wyraźnie postuluje Vaticanum II (KO 21-26); dla luteranów wynika zagadnienie dowartościowania interpretatywnej funkcji Tradycji, jak też zwrócenia baczniejszej uwagi na naukę Ojców Kościoła nie tylko jako na przedmiot badań historyczno-doktrynalnych, ale również jako na wytyczne dla życia Kościoła.

10. Mimo że uzgodnienia na temat urzędu kościelnego (nr 46-64), a w szczególności normatywnej funkcji Nowego Testamentu dla tych urzędów, na temat ich historycznego rozwoju, a także sukcesji apostolskiej, są cenne jako punkt wyjścia dla dalszych badań, to jednak nie dojrzały do tego stopnia, by wyciągać z nich praktyczne wnioski dla życia Kościołów. Problem wymaga dalszej, wnikliwej analizy teologicznej, która winna się kierować przede wszystkim wolą wszechstronnego zbadania prawdy, nie zaś intencją osiągnięcia szybkich uzgodnień.

11. Staje się rzeczą konieczną, by Kościoły wpłynęły na poprawienie podręczników teologii i historii Kościoła oraz religii, zgodnie z osiągniętymi uzgodnieniami międzywyznaniowymi.

Ad 3. „Które między tematami już omawianymi potrzebowałyby jeszcze pogłębienia?"

12. Niektóre sformułowania *Raportu z Malty* stwarzają możliwość różnych interpretacji, nawet trudnych do przyjęcia przez katolików. Tłumaczy to częściowo charakter dokumentu, który unika wypracowanego języka podręczników i nie precyzuje stanowisk do końca, pozostawiając je do dalszej dyskusji. Niektóre jednak sformułowania budzą w naszym przekonaniu szczególne zastrzeżenia i dlatego domagają się dalszego pogłębienia.

13. Raport przyjął zasadę, że o poprawności dawania świadectwa Ewangelii w zmieniających się warunkach historycznych ma rozstrzygać moc Ducha Świętego. Raport dostrzega trudności w aplikacji tego kryterium, czyli w określeniu kryteriów drugorzędnych. Podjęta próba sformułowania stanowiska katolickiego pomija interpretatywną funkcję magisterium Kościoła w stosunku do Objawienia, podczas gdy uznawanie tej funkcji stanowi istotny element w katolickiej nauce o Kościele.

14. Zdanie o odpowiedzialności osobistej bezpośrednio przed Bogiem za zachowanie prawa kościelnego (nr 32) należy uzupełnić nauką o sile wiążącej prawa samego w sobie, by uniknąć przesadnego subiektywizmu.

15. Teksty na temat znaczenia Ewangelii dla świata (nr 39 nn.) eksponują perspektywę paschalną, zwłaszcza znaczenie krzyża. Perspektywę krucjalną winna dopełnić perspektywa inkarnacjonistyczna. Zarówno teologia katolicka, jak prawosławna postuluje tę komplementarność.

16. Stwierdzenie o minionej epoce Kościołów masowych (nr 45) należy uściślić, ponieważ Kościoły masowe istnieją nadal w niektórych krajach. Wymaga to większej ostrożności w formułowaniu postulatów odnośnie do zmiany form życia i organizacji kościelnej.

17. Pojęcie apostolatu (nr 52) ograniczonego do posłannictwa świadczenia o prawdzie zmartwychwstania, a przy tym niemożliwego sensu stricto do przekazania i realizującego się poprzez trwanie w wierze apostołów będących w ten sposób fundamentem Kościoła, pomija tak doniosłe elementy pojęcia apostolatu, że musi być ocenione jako istotne jego zniekształcenie. (Elementami apostolatu w ujęciu katolickim są: świadczenie Ewangelii, posłannictwo kapłańskie i posłannictwo jurysdykcyjne; stanowią one instrument realizacji zbawczego dzieła

Chrystusa. Ponadto trzeba przyjąć przechodzenie, choć w niepełnym zakresie, istotnych elementów apostolatu na zastępców. Z katolickiego punktu widzenia elementy te nie wyczerpują bynajmniej całości tajemnicy apostolatu, ale stanowią jej niezbędny trzon, którego wyraźnie brak w *Raporcie z Malty*).

18. Pogłębienia i wyjaśnienia domaga się sformułowanie o stosunku charyzmatu do apostolatu i urzędu kościelnego. Niezmiernie bowiem doniosła treść zawarta w punktach 53-56, na skutek braku jasności terminologicznej nazw „Dienst", „Dienste", „Dienstämter", „kirchliche Amter", „Gemeindeordnungen", „kirchliche Ordnungen", „Sendung", „mission", „ministère", „ministère officiel", „fonction officielle", „l'institution" nie przynosi systematycznego rozwiązania zagadnień. Są trzy główne powody tego stanu rzeczy: zbyt kurczowe trzymanie się selektywnie potraktowanych źródeł (np. preferowanie Listu do Rzymian z niedocenianiem listów pasterskich), brak wyraźnego sprecyzowania pojęcia apostolatu i urzędu kościelnego. Wszystkie te powody wydają się stanowić konsekwencję rezygnacji z katolickiego widzenia problemu.

19. Zgoda na interkomunię w sensie przyjętym przez *Raport z Malty* (nr 73), przed pełnym rozwiązaniem problemu kapłaństwa w luteranizmie, jest przedwczesna i teologicznie nie dość uzasadniona. Budzi się obawa, by nie uczynić kroku drugiego, zanim postawi się krok pierwszy. Odnośnie do rozstrzygnięcia Dyrektorium Ekumenicznego oraz instrukcji Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan z 25 maja 1972 r. uważamy za słuszne na obecnym etapie naszego dialogu. Racjom duszpasterskim wysuniętym przez *Raport z Malty* za interkomunią można przeciwstawić równie ważne powody duszpasterskie przemawiające przeciw interkomunii (niebezpieczeństwo indeferentyzmu).

Ad 4. „W jaki sposób można by pójść dalej niż to, co zawiera „Raport z Malty?"

20. a) Przez kontynuowanie refleksji nad podjętą problematyką, co ułatwią opinie o *Raporcie z Malty* zebrane z całego świata.

21. b) Przez poszerzenie tematyki na te dziedziny, w których różnice nie są tak znaczne lub zasadniczo nie występują, np. Duch Święty, misyjność Kościoła, wspólna odpowiedzialność za Ewangelię, teologia wspólnoty, teologia rzeczywistości ziemskich, charyzmaty... Wspólna refleksja nad tą problematyką uświadomiłaby nam wyraźniej, jak wiele nas łączy.

22. c) Przez poszerzenie dialogu na trialog katolicko-luterańsko-prawosławny. Pomoc prawosławia mogłaby się okazać niezwykle pożyteczna w refleksji nad pneumatologią, Tradycją i eklezjologią.

23. d) Przez wyraźniejsze uwzględnienie perspektywy chrystologicznej, pneumatologicznej i eschatologicznej. Wyraźniej chrystologiczne określenie centrum Ewangelii jest możliwe i potrzebne. Piękna i słuszna zasada „solus Christus" ma szanse zinterpretowania protestanckich „Sola-Principia" w sensie możliwym do przyjęcia przez katolicyzm. Głębsze wspólne wniknięcie w charakter pneumatologiczny Kościoła może ułatwić zbliżenie stanowisk co do jego natury; eschatologia rozumiana jako wymiar teraźniejszości ułatwiłaby Kościołom zajęcie wspólnego stanowiska w kwestii zaangażowania się w świat.

24. e) Przez sięgnięcie do wspólnej tradycji sprzed czasów rozłamu. Dla reformatorów tradycja chrześcijańska często stanowiła punkt odniesienia. Wielcy współcześni teologowie protestanccy nie lekceważą interpretacyjnej funkcji świadomości kościelnej czasów minionych.

Ad 5. „W jakim stopniu ewolucja dzisiejszego świata wpływa na wzajemne stosunki i naszą wspólną przyszłość?"

25. Bez wątpienia, ewolucja świata wpływa na chrześcijaństwo w sposób jednoczący. Dostrzec w tym trzeba działanie Ducha Świętego, który poprzez zmiany zachodzące w świecie prowadzi Kościoły, nawet wbrew ich woli, ut unum sint. Inaczej nie sposób wyjaśnić powszechnego i zdecydowanego trendu do jedności.

26. Można wyróżnić dwa główne dynamizmy tego trendu: ogólnoludzką tendencję do przekraczania barier przestrzennych, rasowych, kulturowych, religijnych, konfesyjnych itd. oraz laicyzację i dechrystianizację. Wszystkie one sprawiają, że chrześcijanie świadomie, czy w sposób niezreflektowany, rezygnują z wewnętrznego rozbicia i dążą do jedności.

27. Świat współczesny wzywa Kościoły do pomocy w rozwiązywaniu wielkich problemów naszych dni: sprawiedliwości i pokoju. Kościoły odpowiadające na ten apel jednoczą się w działaniu. Jeśli zatroskanie o prawdę Ewangelii często z Kościoła czyniło Kościoły, zatroskanie o człowieka zbliża nas w miłości i służeniu czyniąc stopniowo z Kościołów Kościół.

Ks. Stanisław Nagy SCJ
Przewodniczący zespołu

Ks. Celestyn Napiórkowski OFMConv.
Sekretarz zespołu

6. Druga Komisja Studiów (od 1973 r.) Skład personalny

Genewa, 21-24 marca 1973 r.

Strona katolicka:

Joseph Hoffmann; John Hotchkin; Carlos Kloppenburg (z ramienia SSJCh); Hans L. Martensen, bp; Charles Moeller (współprzewodniczący); Stanisław Nagy; Hermann Volk, kard.

Strona Luterańska:

André Appel (współprzewodniczący); Hermann Dietzfelbinger, bp; Karoly Hafenscher; George A. Lindbeck; Kristian E. Skydsgaard; Vilmos Vajta; Bertoldo Weber.

Rzym, 8-12 stycznia 1974 r.

Strona katolicka:

Członkowie: Joseph Hoffmann; John F. Hotchkin; Hans L. Martensen (współprzewodniczący); Vinzenz Pfnür.

Ekspert: Jorge Mejia.

Strona luterańska:

Członkowie: Hermann Dietzfelbinger, bp; Karoly Hafenscher; George A. Lindbeck (współprzewodniczący); Pontas Nasution; Kristian E. Skydsgaard; Bertoldo Weber.

Eksperci: Harding Meyer; Adolf M. Ritter.

Obserwator z ramienia SRK:

Alberto Soggin.

Liebfrauenberg, 15-20 marca 1976 r.

Strona katolicka:

Członkowie: Joseph Hoffmann; John F. Hotchkin; Hans L. Martensen (współprzewodniczący); Stanisław Napiórkowski; Vinzenz Pfnür; Paul W. Scheele.

S. Napiórkowski, który został zaproszony w charakterze eksperta, wszedł na miejsce ks. doc. Stanisława Nagya, który nie mógł przybyć z racji od niego niezależnych, a ks. P. W. Scheele, zaproszony również jako ekspert, zastąpił nieobecnego kard. Hermanna Volka.

Ekspert: Peter Bläser.

Strona luterańska:

Członkowie: Karoly Hafenscher; George A. Lindbeck, (współprzewodniczący); Kristian E. Skydsgaard; Lars Thunberg; Bertoldo Weber.

Nieobecni: bp Hermann Dietzfelbinger i Pontas Nasution. P. Nasutiona zastąpił Lars Thunberg, który przybył tylko w charakterze eksperta.

Eksperci: Harding Meyer; Vilmos Vajta.

Sztab:

Carl H. Mau, Sekretarz Generalny SFL; Stjepan Schmidt z Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan; Heinz Schütte z Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan.

Obserwator z ramienia SRK:

A. J. Bronhorst.

Paderborn, 7-12 marca 1977 r.

Strona katolicka:

Członkowie: Joseph Hoffmann; John Hotchkin; Hans L. Martensen (współprzewodniczący); Stanisław C. Napiórkowski; Vinzenz Pfnür; Paul W. Scheele.

Ekspert: Peter Bläser.

Strona luterańska:

Członkowie: Hermann Dietzfelbinger (współprzewodniczący); Karoly Hafenscher; Pontas Nasution; Lars Thunberg; Bertoldo Weber.

Eksperci: Harding Meyer; Vilmos Vajta.

Sztab:

Daniel F. Martensen z SRK; Carl H. Mau z SRK; Charles Moeller z SSJCh; Stjepan Schmidt z SSJCh; Heinz Schütte z SSJCh.

Obserwator z ramienia SRK:

A. J. Bronhorst.

Augsburg, 18-23 lutego 1980 r.

Strona katolicka:

Członkowie: Joseph Hoffmann; Hans L. Martensen (współprzewodniczący); Christian Mhagama; Stanisław C. Napiórkowski; Vinzenz Pfnür; Paul W. Scheele.

Eksperci: Walter Kasper; Hervé Legrand.

Strona luterańska:

Członkowie: Karoly Hafenscher; George A. Lindbeck (współprzewodniczący); Pontas Nasution; Isaak K. Nsibu; Lars Thunberg; Bertoldo Weber.

Eksperci: Ulrich Kühn; Wenzel Lohff; Harding Meyer; Vilmos Vajta.

Sztab:

Aloys Klein z SSJCh; Daniel F. Martensen z SFL; Carl H. Mau z SFL; Charles Moeller z SSJCh; Heinz Schütte z SSJCh.

Obserwator z ramienia SRK:

Martin Weyerstall.

Lantana, 9-14 marca 1981 r.

Strona katolicka:

Członkowie: John Hotchkin; Hans L. Martensen (współprzewodniczący); Stanisław C. Napiórkowski; Vinzenz Pfnür; Paul W. Scheele.

Ekspert: Hervé Legrand.

Strona luterańska:

Członkowie: Karoly Hafenscher; George A. Lindbeck (współprzewodniczący); Pontas Nasution; Lars Thunberg; Bertoldo Weber.

Ekspert: Vilmos Vajta.

Sztab:

Pierre Duprey z SSJCh; Aloys Klein z SSJCh; Daniel F. Martensen z SFL; Carl H. Mau z SFL; Harding Meyer z SFL; Heinz Schütte z SSJCh.

Obserwator z ramienia SRK:

Eugen Brand.

Bibliografia

Appel A. Stand und Zukunft des ökumenischen Dialogs. LR 22:1972 s. 166-171.
Bartnik Cz. Ewangelia a świat w Raporcie z Malty. „Chrześcijanin w świecie" 6:1974 nr 30 s. 62-69.
Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche". LR 22:1972 s. 344-362 (tekst z przedmową A. Appela i J. Willebrandsa). To samo po ang.: Report of the Joint Lutheran/Roman Catholic Study Commission on „The Gospel and the Church". LW 19:1972 nr 3 s. 259-287.
Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche". W: Um Amt und Herrenmahl. Frankfurt am Main (Verlag Otto Lembeck, Josef Knecht) 1974 s. 23-54.
Bericht der römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Arbeitsgruppe. LR 16:1966 s. 560-563.
Bermejo L. M. SJ. Growing Convergence on the Eucharist. „Indian Journal of Theology" 21:1972 s. 195-222 (o uzgodnieniach nt. Eucharystii).
Bläser P. Die Einheit im Glauben. W: Christliche Verantvortung. Eine ökumenische Bestandsaufnahme zeitgemässer Ethik. Hrsg. V. Hochgrebe. Würzburg 1968 s. 381-392.
Brandenburg A. Das Evangelium und die Kirche. Zum Schlussbericht der Studienkommission des Lutherischen Weltbundes und der Römisch-katholischen Kirche. Das sog. „Malta--Papier". ÖR 21:1972 s. 562-569.
Brandenburg A. Kirchliches Amt, Petrusdienst und Ökumene. Ansätze einer Konvergenz zwischen lutherischen und katholischen Christen. „Stimmen der Zeit" 100:1975 nr 9 s. 613-623.
Brunner P. Unum est necessarium. Eine Bestimmung auf den Richtpunkt des zukünftigen Lehrgespräches zwischen der römisch-katholischen und der evangelisch-lutherische Kirche. Oec 3:1968 s. 133-145.
Commission mixte catholique luthérienne. SInf 1979 nr 40 s. 20 (o Sigtunie).
Commission Mixte Eglise catholique romaine-Fédération Luthérienne Mondiale. Voies vers la communion, DC 78/1981/ nr 1800, 76-89 (tekst francuski uzgodnienia o drogach do jedności).
Commision mixte catholique romain/évangelique luthérienne. Le Repas du Seigneur. SInf 1979 nr 39 s. 22-36.
Conselmann H. Zum Überlieferungsproblem im Neuen Testament. „Theologische Literaturzeitung" 94:1969 s. 880-887.
Degenhardt J. J. Ökumenisches Gespräch – wohin? W: Im Lichte der Reformation. „Jahrbuch des Evangelischen Bundes" 20:1977 s. 5-19. – Welche Einheit meinen wir? Welche Ökumene wollen wir? Cath 33/1979/1-8.
Denzler G. Der Dialog im Verständnis Papst Paulus VI. W: Beg 779-789.
Dialog katolicko-luterański. „Myśl Społeczna" 1972 nr 17.
Dibelius O. Ecumenics – a New Dimension in Theology. W: Die kommende Ökumene. Wuppertal 1972.

Le dialogue avec la Fédération Luthérienne Mondiale et L'Aliance Réformée Mondiale. SInf 1980 nr 43 s. 58-59 (m.in. o „Wieczerzy Pańskiej").

Le dialogue avec les luthériens au niveau international (Liebfrauenberg, 1976). SInf 1977 nr 33 s. 21-22.

Le dialogue avec les luthériens au niveau international. SInf 1975 nr 27 s. 23-24.

Le dialogue est ouvert. Le Concil vu par les observateurs luthériens. Vol. 1. Neuchâtel (Delachaux et Niestlé) 1965; Vol. 2: Rome nous interpelle, Le Concile vu par les observateurs luthériens. Tamże, 1967.

Dialogue international. Avec la Fédération Luthérienne Mondiale. SInf 1970 nr 11 s. 18-20 (o Cartigny).

Dialogue international luthérien/catholique. SInf 1981 nr 45 s. 28-29 (o Lantanie).

Dokument Sekretariatu Jedności Chrześcijan. Współpraca na szczeblu regionalnym, krajowym i lokalnym. ŻM 26:1976 nr 1 s. 91-111.

Döring H. „Eine Frage der Interpretation". Die Confessio Augustana und die neueren Dogmen von 1854, 1870 und 1950. Teil I. KNA 1977 nr 12; Teil II und Schluss. KNA 1977 nr 13.

Döring H. Kirchen – unterwegs zur Einheit. Das Ringen um die sichtbare Einheit der Kirche in den Dokumenten der Weltkirchenkonferenzen. Paderborn 1969.

L' Église catholique romaine et la Fédération Luthérienne Mondiale. SInf 1968 nr 4 s. 4-5 (o Zürichu).

Ehrenström N., Gassmann G. Confessions in Dialogue. A Survey of Bilateral Conversations among World Confessional Families 1959-1974. Geneva (World Council of Churches) (1972), 3 ed. 1975.

Eucharistie et ministère: une déclaration luthéro-catholique romaine: Observations communes sur le ministère eucharistique. PL 20:1972 nr 1 s. 27-36.

Eucharistische Gastbereitschaft. Stellungnahme des Instituts für Ökumenische Forschung zur Frage lutherisch-katholischer Abendmahlsgemeinschaft. LR 23:1973 s. 459-467.

Evangelisch-katholische Abendmahlsgemeinschaft? (Wyd. W. Pannenberg i in.), Regensburg (Pustet) – Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1971.

Das Evangelium un die Kirche. Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission. HerKor 25:1971 nr 11 s. 536-545.

Evian 1970: Officieller Bericht der Fünften Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (EPD -Dokumentation. Bd. 3). Wien-Frankfurt-Berlin (Eckert-Verlag) 1970 (na ss. 87-100 przemówienie kard. J. Willebrandsa m. in. o dialogu z luteranami). To samo w j. ang.: Sent into the World: The Proceedings of the Fifth Assembly of the Lutheran World Federation, wyd. Lavern. K. Grosc. Minneapolis-Minnesota (Augsburg Publishing House) 1971 s. 54-65.

Ewangelia a Kościół. Sprawozdanie wspólnej, ewangelicko-luterańskiej i rzymskokatolickiej Komisji Studiów. Novum 1972 nr 9 s. 24-54.

Forum sur les dialogues bilatéraux. SInf 1978 nr 37 s. 9.

Zur Frage gelegentlicher eucharistischer Gastfreudschaft. Die Strassburger Weisungen und die Römische Instruktion. US 30:1975 s. 95-105.

Gassmann G., Lienhard M., Meyer H., Herntrich H. V. (wyd.). Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch. 2 Aufl. Frankfurt am Main (Otto Lembeck, Josef Knecht) 1974.

Gemeinsame römisch-katholische evangelisch-lutherische Kommission, Das Herrenmahl. Paderborn (Bonifacius-Druckerei) – Frankfurt am Main (Otto Lembeck) 1978, tekst uzgodnienia „Wieczerza Pańska".

Gemeinsame römisch-katholische evangelisch-lutherische Kommission, Wege zur Gemeinschaft. Alle unter einem Christus. Paderborn (Bonifacius Druckerei) – Frankfurt am Main (Otto Lembeck) 1980 (Oficjalne wydanie wspólnych dokumentów: „Drogi do wspólnoty" i „Wszyscy pod jednym Chrystusem").

Gespräch über das Abendmahl. Die Arnoldshainer Thesen in der theologischen Auseinandersetzung. Berlin (Evangelische Verlagsanstalt) 1959.
Grass H. Die gemeinsame katholisch-lutherische Erklärung zum Herrenmahl. Materialdienst des Konfess.-kundl. „Instituts Bensheim" 30:1979 nr 5 s. 87-92.
Hamer J. OP. Réflexions sur les dialogues théologiques interconfessionnels. DC nr 1634 s. 569-573.
Hasler A. Luther in der katholischen Dogmatik. München 1968.
Hauke-Ligowski A. OP. Dialog między Kościołem katolickim a Federacją Luterańską. CT 38:1968 fasc. 4 s. 129-132.
Hefner P. Die Vermittlung des Evangeliums in ökologischer Sucht. LR 19:1969 s. 414-434.
Heintze G. Ökumenische Gespräch – wohin? W: Im Lichte der Reformation. Jahrbuch des Evangelischen Bundes 20:1977 s. 20-30.
Hładowski W. Na drodze do jedności w wierze. HD 42:1973 s. 109-113 (O Raporcie z Malty).
Hoffmann F., Kühn U. (wyd.). Die Confessio Augustana im ökumenischen Gespräch. Berlin (Evangelische Verlansanstalt) 1980.
Hoffmann K. Katolicko-protestancki dialog. „Więź" 4:1961 nr 3 s. 148-153.
L'hospitalité eucharistique pour les foyers mixtes. Directives de Mgr. Elchinger aux fidèles du diocèse de Strasbour. DC 55:1973 s. 161-169.
Hryniewicz W. OMI. Interpretacja dogmatu jako problem ekumeniczny. ZN KUL 23:1976 z. 2 s. 73-85.
The International Roman Catholic/Lutheran Dialogue: An Appraisal, OCh 13:1977 nr 1-2 s. 98-107.
Iserloh E. „Das Herrenmahl" im römisch-katholischen und evangelich-lutherischen Gespräch. „Theologische Revue" 75:1979 nr 3 s. 177-182.
Ishida Yoshiro. Dynamische Konfessionalität und ökumenischer Pluralismus. LR 23:1973 s. 72-77.
Joest W. Zur Frage des katholisch-evangelischen Dialogs heute. W: Beg s. 179-186.
Kasper W. Zur Frage der Anerkennung der Ämter in den lutherischen Kirchen. Cath 15:1971 s. 97-109. – Realismus – aber auch Hoffnung. „Lutherische Monatshefte" 9:1970 (metodologiczno-teologiczne uwagi o Raporcie z Malty).
[kd]. 450-lecie Wyznania Augsburskiego. ŻM 30:1980 nr 7 s. 131-132. (wg komunikatu prasowego SRK).
Kenny J. P. Roman Catholic Recognition of the Confesion of Augsburg. IThO 48:1981 s. 107-126.
Knutson K. S. Die Reaktion der lutherischen Kirchen auf die römischkatholische Kirche und die Theologie heute. LR 20:1970 s. 433-444.
Kühn U. Das Abendmahl-Eucharistie der Gemeinde Jesu. Zum ekklesiologischen Ansatz des Abendmahlsverständnisses. „Kerygma und Dogma" 25:1979 nr 4 s. 289-302.
Lefèvre J. L. Vers un catholicisme luthérien? „La Pensée Catholique" (Paris) 1971 nr 134 s. 5-9.
Lescrauwaet J. F. MSC. Remarques sur le document de la Commission Mixte Luthérienne--Catholique „Voies vers la communios". SInf 1981 nr 46 s. 82-86.
Lindbeck G. A. The Lutheran Doctrine of the Ministry: Catholique and Reformed. „Theological Studies" 30:1969 s. 588-612.
Lohff W. An der Seite emanzipatorischer Bewegung. „Evangelische Kommentare" 4:1971 s. 80-84.
Lohff W. Gemeinsames Abendmahl? Zum Gespräch zwischen Protestanten und Katholiken. Tamże 13:1980 s. 74-77.
Lohff W. Papsttum und Kirchenspaltung. Wäre für Luther der Papst heute noch immer der Antichrist? Conc 7:1971 nr 4 s. 260-262.

Makowicz I. Kościół Soboru Watykańskiego II – Kościołem dialogu. „Częstochowskie Studia Teologiczne" 5:1977 s. 65-75.

Mauder A. Zur Bedeutung des gemeinsames lutherisch/katholischen Dokumentes „Das Herrenmahl: für den christlichen Gottesdienst. Materialdienst des Konfess.-kundl. „Instituts Bensheim" 30:1979 nr 6 s. 112-117.

Meinhold P. Aussage von grundlegender dogmatischer Bedeutung. Die Einschränkung der Confessio Augustana im Luthertum der Gegenwart. KNA 1977 nr 14/15 s. 5-7.

Meyer H. Bericht über die Genfer Konsultation über bilaterale Gespräche. LR 22:1972 s. 216-227.

Meyer H. Die bilateralen Gespräche und ihre Zukunft. LR 25:1975 s. 236-248 (Dyskusja z tą wypowiedzią: Realität und Rhetorik der bilateralen Gespräche. Eine Stellungnahme zum Referat von Harding Meyer. LR 25:1975 249-252).

Meyer H. El dialogo entre la Iglesia Católica Romana y la Federación Luterana Mundial. „Diálogo ecuménico" (Salamanca) 6:1971 s. 403-419 (to samo w jęz. franc.: PL 20:1972 nr 2 s. 179-193; w jęz. niem.: US 26:1971 s. 331-338).

Meyer H. La doctrine de la justification dans le dialogue interconfessionnel mené par l'Eglise lutherienne. „Revue d'histoire et de philosophie religieuses" 57:1977 s. 19-51.

Meyer H. (wyd.) Evangelium – Welt – Kirche. Schlussbericht und Referate der römisch-katholisch-evangelisch-lutherischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche" 1967-1971. Auf Veranlassung des Lutherischen Weltbundes und des Sekretariats für die Einheit der Christen. Frankfurt am Main (Otto Lembeck, Josef Knecht) 1975.

Meyer H. Das Gespräch zwischen Romisch-katholischer Kirche und Lutherischen Weltbund (1967-1971). US 26:1971 s. 331-338.

Meyer H. Der katholisch-lutherische Dialog der letzten Jahre: Durchbrüche – Engpässe – Aufgaben. „Amtsblatt der Evangelisch Lutherischen Kirche in Thüringen" 28:1975 s. 30-34, 37-38.

Meyer H. Der Lutherische Weltbund und seine Rolle in der ökumenischen Bewegung. LR 23:1973 s. 26-40.

Meyer H. Luthertum und Katholizismus im Gespräch. Ergebnisse und Stand der katholisch/lutherischen Dialoge in den USA und auf Weltebene. Frankfurt am Main (Otto Lembeck – Josef Knecht) 1973.

Meyer H. Zwischenkirchliche Gespräche über Amt und Amtsanerkennung. Katholisch-lutherische Gespräche. Conc 8:1972 s. 300-302.

Meyer H., Hasler A. „Das Evangelium und die Kirche". Die bisherige Arbeit der römisch--katholisch/evangelisch-lutherischen Studienkommission. LR 19:1969 s. 467-488 (sesja w Zürichu i w Båstad).

Meyer H., Hasler A. „Das Evangelium und die Kirche". Die Arbeit der römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Studienkommission bei ihrer dritten und vierten Sitzung. LR 21:1971 s. 208-240 (sesja w Nemi i w Cartigny). To samo: The Joint Lutheran/Roman Catholic Study Commission on „The Gospel and the Church". LW 18:1971 nr 2 s. 161-187.

Michelis Z. Jedyna droga do jedności. „Novum" 1972 nr 5/6 s. 115-128.

[Miziołek W.]. Mieszane grupy robocze Światowej Federacji Luterańskiej i Kościoła Rzymskokatolickiego. BE 1969 nr 9 s. 15-17.

Mitarbeiterdelegation des LWB beim Vatican. LR 20:1970 s. 31-33.

Moysa S. SJ. Założenia i podstawy współczesnego dialogu międzywyznaniowego. „Znak" 15:1963 nr 114 s. 1397-1407.

Napiórkowski S. C. OFMConv. Dialog doktrynalny luterańsko-katolicki. Liebfrauenberg, 15-20 III 1976 r. BE 5:1976 nr 2/18 s. 40-44.

Napiórkowski S. C. OFMConv. Doroczna sesja Mieszanej Grupy Rzymskokatolicko--Luterańskiej w Liebfrauenbergu 15-20 III 1976 r. ZNKUL 19:1976 nr 3 s. 23-36.

Napiórkowski S. C. OFMConv. Duch Święty a Eucharystia według katolicko-protestanckich uzgodnień doktrynalnych na temat Eucharystii. „Znak" 29:1977 nr 277-278 s. 794-802.

Napiórkowski S. C. OFMConv. Ekumeniczne dialogi doktrynalne. BE 1978 nr 1(25) s. 59-76.

Napiórkowski S. C. OFMConv. Eucharystia – modele jedności – urząd kościelny. BE 1977 nr 3(23) s. 42-48.

Napiórkowski S. C. OFMConv. Doctrina Dialogo Luterana-Katolica [Paderborn 1977]. Espero Katolica 75:1978 nr 1 s. 16-17; nr 2 s. 37-38; nr 3 s. 50-51; nr 4 s. 83.

Napiórkowski S. C. OFMConv. Konfesja Augsburska – Posługiwania kościelne – Drogi do jedności (Dialog luterańsko-rzymskokatolicki. Augsburg, 18-23 II 1980 r.). BE 1980 nr 4(36) s. 27-72.

Napiórkowski S. C. OFMConv. Posługiwania kościelne – Modele jedności (Dialog luterańsko-rzymskokatolicki w Sigtuna, 2-7 X 1978 r.). ZNKUL 23:1980 nr 1 s. 53-63.

Napiórkowski S. C. OFMConv. Posługiwania kościelne. Stan i perspektywy dialogu. CT 48:1978 fasc. 2 s. 5-36.

Napiórkowski S. C. OFMConv. Posługiwania kościelne – święcenia kobiet – interkomunia – modele i formy jedności. BE 1981 nr 2(38).

Napiórkowski S. C. OFMConv. Sola fide – sola gratia. Z dyskusji nad usprawiedliwieniem. BE 1976 nr 1(17) s. 32-41.

Napiórkowski S. C. OFMConv. Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ekumeniczne zbliżenie w Augsburgu. „Przewodnik Katolicki" z 12 X 1980 nr 41 s. 2-3. To samo: „Miesięcznik Franciszkański" (Pulaski, USA), 74:1981 nr 4 s. 24-28.

Napiórkowski S. C. OFMConv. Wszyscy pod jednym Chrystusem. „Gość Niedzielny" 57:1980 nr 25 s. 1-4.

Napiórkowski S. C. Międzykościelny dialog katolicko-luterański na forum światowym. Próba bilansu. BE 1982 nr 42/43 s. 86-101.

Nagy S. Dialog doktrynalny we współczesnym ekumenizmie. ZN KUL 17:1974 nr 3 s. 3-11. – Sprawozdanie z sesji Grupy Mieszanej katolicko-luterańskiej w Genewie 21-24 III 73. BE 1973 nr 2(6) s. 13-15.

Neufeld K. H. Luterani e catholici in dialogo sull'Eucharistia, Civiltà cattolica 1979 nr 3102 s. 460-472 (o dokumencie „Wieczerza Pańska").

Ökumenische Gespräche über Amt und Eucharistie. HerKor 25:1971 nr 4 s. 165-167.

Perret E. Dialog dwustronny i jego znaczenie dla ruchu ekumenicznego. W: Z ufnością w przyszłość. Warszawa (Zwiastun) 1975 s. 203-215.

Peters A. Einheit im Herrenmahl? „Theologische Revue" 75:1979 nr 3 s. 183-190 (luterański punkt widzenia o „Wieczerzy Pańskiej").

Petri H. Einheit im Glauben. Kirchliche Einheit und Glaubenseinheit. „Lebendiges Zeugnis" 29:1974 H. 2 s. 19-32.

Rapport de la Commission d'étude évangelique luthérienne-catholique romain sur le thème: L'Évangile et l'Église. DC 69:1972 nr 1621 s. 1070-1081.

Rausch Th. P. SJ. The Augsbury Confession Yesterday and Today. IThQ 48:1981 s. 93-106.

Refleksje i wskazania odnośnie do dialogu ekumenicznego. Dokument roboczy do dyspozycji władz kościelnych celem konkretnego zastosowania Dekretu o ekumenizmie. BE 1971 nr 15 s. 24-41.

Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Universitätsinstitute. München (Kaiser) – Mainz (Grünewald) 1973.

Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Memorandum der „Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Universitätsinstitute". US 28:1973 s. 12-20.

Relations avec la Fédération Luthérienne Mondiale. SInf 5:1971 nr 14 s. 10-11 (sesja na Malcie).

Relations avec la Fédération Luthérienne Mondiale. SInf 1973 nr 19 s. 10 (sesja w Genewie).
Relations avec les autres Églises. Commission Mixte Luthérienne/Catholique. Liebfrauenberg, 15-21 mars 1976. SInf 1976 nr 31 s. 12-13.
La III[e] rencontre du Groupe Mixte de Travail Luthérien-Catholique. DC 73:1976 nr 1698 s. 498-499.
Réunion de la Commission Mixte avec la Fédération Luthérienne Mondiale (Rome, 8-12 janvier 1974). SInf 1974 nr 25 s. 20-22.
Réunion de la Commission Mixte Luthérienne/Catholique Romaine (Paderborn, Allemagne Fédérale, 7-12 mars 1977). SInf 1977 nr 35 s. 6.
Scheele P. W. Die Einheit vor uns. Zur ökumenischen Diskussion über die Modelle und Modalitäten der christlichen Einheit. Cath 34:1980 H. 2/3 s. 146-173.
Scheffczyk L. Ergebnisse und Ausblicke der neunen Diskussion um die eucharistische Wandlung. „Münchener Theologische Zeitschrist" 30:1979 s. 192-207.
Schillebeeckx E. The Catholic Understandig of Office in the Church. ThS 30:1969 s. 567--587.
Schlink E. The Problem of Communion between the Evangelical Lutheran Church and the Roman Catholic Church. „Evangelical Review" 24:1972 s. 1-25.
Schlink E. Zum ekklesiologischen Dialog zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Theologie. ThLZ 96:1971 s. 561-587.
Schmidt-Lauber H. Ch. Das Herrenmahl. Zum evangelisch-lutherischen/römisch-katholischen Dialog auf Weltebene. KD 26:1980 s. 70-87.
Schürmann H. Die Arbeit und der Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche" 1967-1972. TThZ – Teil I: 81:1972; Teil II: 82:1973 s. 120-125; Teil III: 82:1973 s. 172-180.
Schürmann H. Die Freiheitsbotschaft des Paulus – Mitte des Evangeliums? Cath 22:1971 s. 22-62.
Schütte H. Das eine Amt und die Ämter der Kirche. Lutherisch-katholische Kommissionsarbeit auf Weltebene. KNA 14 Juni 1978 s. 10-11.
Schütte H. „Das Herrenmahl". Bemerkungen zu dem neuen lutherischkatholischen Dokument. KNA 6 September 1978 nr 36 s. 5-7.
Schütte H. Zum lutherisch-katholischen Dialog. Cath 34:1980 s. 210-218.
Seconde session de la Commission d'Études Catholique-romaine/Luthérienne sur „L'Évangile et l'Église". SInf 3:1969 nr 7 s. 6 (sesja w Båstad).
La Session plenière du Secrétariat 6-14 Novembre 1973. Discours d'ouverture. Par son Eminence le Cardinal Willebrands. Président du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens. SInf 1974 nr 23 s. 2-6 (o dialogu doktrynalnym).
Skowronek A. Elementy eklezjalne w dialogu ekumenicznym. ŻM 28:1978 nr 4 s. 13-23.
Skowronek A. Dokument Wspólnej Komisji Rzymskokatolickiej/Ewangelicko-luterańskiej o „Wyznaniu Augsburskim" (Wstęp i przekład ks. A. Skowronek). BE 1981 nr 1(37) s. 37- 47.
Skowronek A. Kościół rzymskokatolicki wobec Wyznania Augsburskiego. ŻM 29:1978 nr 1 s. 33-52.
Slenczka R. Die dogmatische Relevanz der Ergebnisse theologischer Gespräche zwischen römisch-katholischen und evangelischen Theologen. ÖR 29:1980 H. 4 s. 440-460.
Sommerlath E. Auf dem Wege zur Einheit? Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung 13:1959 s. 33-38.
Strecker G. Evangelium und Kirche nach katholischen und evangelischen Verständnis. Die Ergebnis der röm.-kath.-evang.-luth. Studienkommission. Tübingen (J. C. B. Mohr) 1972.
Survey of Church Union Negotiations 1965-1967. ER 20:1968 nr 3 s. 263-292.
Tavard G. For a Theology of Dialogue. OCh 15:1979 s. 11-20.
Urban H. J. Amt. Lehrautorität und Lehramt der Kirche in der Sicht lutherisch-konfessionel-

ler Theologie heute. Cath 26:1972 s. 273-308.
Vagaggini C. Observations sur le document de 1978 de la Commission Mixte Catholique-Luthérienne sur l'Eucharistie. SInf 1979 nr 39 s. 37-42.
Vajta V. (wyd.). Confessio Augustana 1530-1980. Besinnung und Selbstprüfung mit Beitragen von John Reumann, Sutan Hutahalung, Ulrich Kühn und Gesprächsberichten. LWB-Report 1980 nr 9 (cały numer).
Vajta V. Duch i motywacje dialogu ekumenicznego. BE 1980 nr 2(34) s. 63-76.
Vajta V. Kirche des Evangeliums. Die Confessio Augustana im Lichte des gegenwärtigen Dialogs. KNA 1977 nr 16 s. 5-9.
Vajta V. (wyd.). The Gospel as History. Philadelphia (Fortress Press) 1975.
Vajta V. Thesen und Antithesen in Luthers Auffassung vom geistlichen Amt im Lichte des Zweiten Vaticanums. ThLZ 97:1972 s. 249-265.
Valeske U. Hierarchia veritatum: Theologiegeschichtliche Hintergründe und mögliche Konsequenzen eines Hinweises im Ökumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils zum zwischenkirchlichen Gespräch. München (Claudius Verlag) 1968, (Rec.: H. Meyer. LR 19:1969 s. 254-255).
Vischer L. „...satis est? Gemeinschaft mit Christus und Einheit der Kirche". W: H. Herbert (wyd.). Christliche Frei-im Dienst am Menschen. Frankfurt am Main 1972 s. 243-254.
Visite à Rome de la Fédération Luthérienne Mondiale, 25-28 octobre 1976. SInf 1976 nr 32 s. 30-32.
Visite d'une délégation de la Fédération Luthérienne Mondiale à Rome, mai 28-31, 1969. SInf 1969 nr 8 s. 10-12.
Willebrands J. I rapporti tra luterani e cattolici e le future prospettive del dialogo. „Oikomenikon" 11:1971 nr 186 s. 199-213.
Willebrands J. Report of the Lutheran-Roman Catholic Study Commission on „The Gospel and the Church". „Worship" 46:1972 nr 6 s. 326-351.
Witte J. Wie lässt sich in der theologischen Diskussion zu konkreten ökumenischen Ergebnissen kommen? Conc 5:1969 H. 4 s. 285-290.
Wojak T. Uznanie Konfesji Augsburskiej przez Kościół rzymskokatolicki? 1530-1980. W: Kalendarz Ewangelicki 1980. Warszawa (Zwiastun) 1979 s. 156-171 (m. in. o „Wieczerzy Pańskiej").
Zuberbier A. Rozmaitość dogmatyczna a jedność Objawienia. CT 37:1967 fasc. 1 s. 178-179.

Indeks osobowy

Spis treści

Część II: Dokumenty



Cena zł 250,–